

G.W.F. Hegel

Lecciones sobre filosofía de la religión, 3

Las ediciones hasta ahora disponibles de las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, dictadas por G. W. F. Hegel (1770-1831) en los semestres de verano de 1821, 1824, 1827 y 1831, ocultaron el carácter evolutivo de esos cursos, la selección y omisión de los pasajes y la fragmentación y recomposición de los textos en un plan unitario artificiosamente construido descansaron sobre el falso supuesto de la antítesis entre el Hegel juvenil, en constante evolución, y el Hegel maduro, cuyo pensamiento estaría acabado. Esta nueva edición, que hace uso de fuentes recientemente descubiertas, es fruto del encuentro entre proyectos gestados en diferentes ámbitos lingüísticos, pero coincidentes en sus líneas generales. El Dr. Walter Jaeschke, el profesor Ricardo Ferrara y el profesor Peter C. Hodgson convinieron las bases de las ediciones alemana, castellana e inglesa, el texto fue establecido en forma solidaria y las introducciones y notas provienen de un común intercambio, dosificado de acuerdo con los presupuestos culturales de las distintas ediciones.

Este tercer volumen —La religión consumada— incluye los manuscritos de Hegel y los apuntes de alumnos de las lecciones de 1827 y 1827, así como las lecciones de 1831 sobre «La prueba ontológica» y «Extractos de un apunte de la Filosofía de la Religión de Hegel» de D. F. Strauss.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Lecciones sobre filosofía de la religión 3

La religión consumada

ePub r1.0

Titivillus 15.11.16

Título original: *Vorlesungen über die Philosophie der Religión. Teil 3. Die vollendete Religion*
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1832
Traducción: Ricardo Ferrara
Edición: Ricardo Ferrara

Recopilación de las lecciones impartidas por Hegel en Berlin en 1821, 1824, 1827 y 1831. Fue recopilado y publicado por primera vez en 1832 por Philip Marheineke utilizando los propios manuscritos de Hegel y los apuntes que sus estudiantes tomaron durante las conferencias. La presente edición procede de la colaboración de Ricardo Ferrara (CONICET, Argentina), Peter C. Hodgson (Vanderbilt University, Nashville, USA) y Walter Jaeschke (Ruhr-Universität, Bochum, BRD). Los nombrados tienen igual participación en el establecimiento del texto

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

NOTA EDITOR DIGITAL

La numeración de línea al margen del texto del libro en papel se ha mantenido en esta edición.

En la edición en papel existen dos tipos de notas. En ambos casos no existen marcas de referencia de nota y remiten al texto mediante la numeración de línea al margen citada arriba.

—Nota al pie: Se ha sustituido por enlace numérico entre corchetes, correlativo por capítulos]

—Nota del editor (marcada con asterisco al margen de línea): Se ha sustituido por enlace numérico entre paréntesis, correlativo para todo el libro, en el lugar real correspondiente del texto. Para introducción y bibliografía, véase Anotaciones editoriales.

En ambos casos la notas están situadas al final de esta edición digital.

En ocasiones, algunas notas contienen en su texto referencias a otras notas. En este caso, estas últimas están marcadas en el texto de la nota y además se ha situado su enlace en el texto del libro después de la nota que las contiene.

El subrayado simple en la fuente (Manuscrito) de palabras y frases señalada en el libro en papel con letras espaciadas se ha sustituido por cursiva.

La paginación de la fuente principal está señalada dentro del texto de esta edición digital entre barras inclinadas y en color gris, sustituyendo a la marca …/… que remitía a las numeración (de varias páginas) situada en el margen superior interno.

Véase relación en Signos, siglas y abreviaturas en el texto editado.

PREFACIO

La tercera parte de las lecciones de Hegel sobre filosofía de la religión recibe en la presente edición el título *La religión consumada*, atestiguado por fuentes de las cuatro lecciones dadas por Hegel. Los títulos de esas fuentes acumulan, además, otros adjetivos de esta religión: manifiesta (*offenbare*), revelada (*geoffenbarte*) o, simplemente, cristiana. En esas fuentes no se encuentra el título «religión absoluta» consagrado por las ediciones anteriores aun cuando el adjetivo cualifique a la religión cristiana en varios pasajes de las lecciones.

Las fuentes y los criterios empleados en la edición de este volumen son los mismos que han sido utilizados en la edición de los volúmenes anteriores (ver Hegel: *Lecciones* I, XIII-XLII). En los *Anexos* del presente volumen editamos algunas de las Hojas del *Harvard Nachlass* y cuatro fragmentos de C. L. Michelet descritos en Hegel: *Lecciones* I, XV-XVI, XVII y XIX; las Hojas son editadas con la paginación transmitida, pero su ordenamiento corresponde al plegado originario del folio y a la secuencia de sus títulos. A este mismo Prefacio adjuntamos nuestro estudio acerca de la evolución de *La religión consumada* en su articulación global y en sus unidades menores; la «evolución» se refiere a la *filosofía* de la religión y no a la concepción de la *religión* que tiene Hegel en sus años berlineses.

Las fuentes de la presente edición han sido presentadas detalladamente en el primer volumen (Hegel: Lecciones I, XIII-XXI, XXIV nota 55). A las personas e instituciones que facilitaron las copias de esas fuentes al Hegel-Archiv vaya también nuestro reconocido agradecimiento: al Prof. Dr. Karl Larenz y al pastor Bernd Raebel; a la Sección de manuscritos de la Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz de Berlín, a la Biblioteca de la

Universidad de Jena y al Deutsches Literaturarchiv de Marbach am Neckar; a la Houghton Library de la Universidad de Harvard; a la Biblioteka Jagiellonska de Cracovia y a la Biblioteka Uniwersytecka de Varsovia; al Profesor A. Gulyga y a la Academia de Ciencias de la URSS. En el agradecimiento a la Biblioteca de la Universidad del Ruhr (Bochum) incluimos a todas las bibliotecas que con el préstamo de ejemplares raros y costosos posibilitaron la confección de las Anotaciones editoriales.

En el término de nuestro trabajo reiteramos nuestro agradecimiento a todas las personas e instituciones que lo hicieron posible: al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de la Argentina por la financiación de los años de trabajo que demandó la preparación de esta edición; al Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, por la beca que permitió prolongar una de nuestras estadías en Bochum, y a su director, el Prof. Dr. Peter Hünermann (Tübingen) por habernos acompañado en nuestro proyecto desde sus comienzos; al director del Hegel-Archiv, Prof. Dr. Otto Pöggeler por brindarnos el apoyo personal y material de esa prestigiosa institución; a la Sra. Soledad Ortega por su gentil mediación ante la Editorial Alianza de Madrid y a esa Editorial por incluir nuestro trabajo en la colección Alianza Universidad; a la Dra. Carmen Balzer por su paciente y generosa colaboración en la revisión de nuestra traducción.

Finalmente, pero no en último lugar, queremos testimoniar nuestro profundo agradecimiento a nuestros estimados colegas el profesor Peter C. Hodgson y el Dr. Walter Jaeschke. La experiencia de una leal y estrecha colaboración en equipo mantenida a pesar de distancias que no son solamente geográficas, sino también culturales, nos ha alentado durante estos desgastadores años de trabajo y nos permite abrigar esperanzas de que modelos análogos se vuelvan a realizar en el futuro.

RICARDO FERRARA

Buenos Aires, 27 de abril de 1985.

INTRODUCCIÓN A «LA RELIGIÓN CONSUMADA»

De las tres partes de las lecciones de Hegel sobre filosofía de la religión la presente es la que menos transformaciones experimentó en su estructura y en sus contenidos. En consecuencia, el análisis comparativo puede ahora efectuarse tanto en la articulación global de cada lección como en los detalles de la misma[1].

A) La articulación global

a) En el *manuscrito de 1821* Hegel no previo una sección que presentara la división de la religión consumada. La articulación global se desprende solamente de los títulos y de algunos pasajes incidentales. En los títulos de Ms 74a, 76a y 95b queda consignada la tríada que estructura el plan general del Ms sin vacilaciones ni justificaciones: concepto abstracto — representación concreta — comunidad, culto. Esta tríada que pertenece al registro del concepto de religión ya había sido ensayada a propósito de las religiones de la naturaleza y de las religiones de la esencia en la segunda parte de las lecciones[2]. Sin embargo, en Ms 76a Hegel introduce un correctivo en el título del segundo momento: «Representación concreta o más bien determinación, es decir, desarrollo de la Idea…». Ello quiere decir que en la religión cristiana el momento de la «representación» no se reduce al aspecto subjetivo de la Psicología o «noología»[3] hegeliana, sino que se mueve en el nivel lógico de la Idea absoluta que supera la subjetividad del

concepto abstracto en la *triple objetividad* del pensar trinitario, de la naturaleza creada y de la reconciliación del espíritu finito, como sugiere el paralelo de la Hoja 162a del *Harvard Nachlass*[4]. De hecho, Hegel asume este esquema cuando justifica la subdivisión de la representación concreta en tres «elementos» o «esferas» (77a) y, cuando hace la transición al momento del culto nos propone la única formulación completa del plan de la religión consumada: «… a) el puro concepto de Dios… b) su representación concreta o su MANIFESTACIÓN… en las tres esferas del pensar, del representar y de la realidad efectiva… y ahora [la región] de la inmanencia subjetiva, esto es, c) el Reino del Espíritu…» (98b). En este pasaje se recogen la división principal en tres momentos (concepto-representación-culto) y la subdivisión del segundo momento en tres esferas (pensar-representar-realidad efectiva)[5]. La subdivisión combina vocablos que pertenecen a la lógica de la esencia (manifestación, realidad efectiva) con otros que pertenecen a la «noología» (pensar, representar) hegeliana. En Ms 95a las tres esferas son presentadas con categorías de la lógica del concepto (universal, particular singular) para poder juntar la singularidad empírica de la tercera esfera (Jesús) con la singularidad universal del momento del culto (Espíritu)[6].

b) En la *lección de 1824* esta tríada sigue determinando el plan inicial puesto que, sin necesidad de justificaciones, Hegel vuelve a iniciar la exposición a partir del «concepto metafísico abstracto» (Gr 182 ss.), es decir, el argumento ontológico. Pero cuando pasa al momento de la representación concreta (198 ss.), Hegel advierte que en la religión cristiana la Idea divina no es determinada por el entendimiento finito mediante una acumulación de predicados[7], sino que ella misma se autodetermina en un desarrollo por el que atraviesa diversas «formas o elementos» (199). Estos «elementos» comprenden estructuras articuladas según la lógica del concepto inmediato (universalidad — particularización — singularidad) y a la vez según la «noología» del espíritu teórico y práctico (pensar — representación — ánimo) (200)[8]; pero también contienen «historias» ocurridas «en diferente relación con el tiempo» y «en diversos lugares» (201). Y ahora Hegel, en el análisis de la religión cristiana, ha dejado de emplear «las diferencias de concepto, figura y culto» que había utilizado

«antes» (202), es decir, en la exposición de las religiones determinadas. La razón de este cambio de concepción obedece al hecho de que la religión cristiana no será expuesta de una manera puramente objetiva, exterior a la comunidad del Espíritu y al estamento de la filosofía[9], sino que nosotros, los que estamos filosofando sobre la religión cristiana, tendremos «delante de nosotros el aspecto del culto en cada uno de estos [tres] elementos» (202). Ahora el elemento englobante de toda la exposición es el Espíritu que es manifiesto para el espíritu finito, y el culto no es otra cosa que la relación del espíritu finito con el Espíritu absoluto manifiesto en la comunidad cristiana (ib.). La consecuencia de este cambio de concepción se traduce no solamente en el abandono de la tríada «concepto-figura-culto», sino en la nueva articulación de los tres «elementos» de la religión cristiana. Esta articulación no corresponde a la del Ms ni a la de las Enciclopedias, sino solamente a la del «concepto desarrollado» de la religión manifiesta en la *Fenomenología del Espíritu* (ed. Hoffmeister 534b ss., 536c ss., 543b ss.; Roces 444c ss., 446d ss., 452b ss.). Lo distintivo de esta articulación se encuentra, ante todo, en la organización del segundo «elemento» que engloba la creación, la caída y la reconciliación (Gr 218-259; cf. *Phänomenologie* 536c-543a; Roces 446d-452a)[10]. Estas semejanzas no deben disimular las diferencias entre estos dos pasajes. En la *Fenomenología* el tema de la caída, situado entre la inmediatez de la creación y la mediación de la reconciliación, representa el eje del doble movimiento del bien y del mal: «como el mal no es sino el ir dentro de sí mismo del ser-ahí natural del espíritu el bien, a la inversa, entra en la realidad y aparece como una autoconciencia que está-ahí» (Roces 449b; cf. Hoffmeister 539b). En la lección de 1824 hay también un doble movimiento que se inicia en el primer «elemento» y que determina el sentido global del segundo; al movimiento de la conciencia finita que no ha podido elevarse hasta el pensar puro de la Trinidad sigue el movimiento descendente de la Idea hasta el elemento de la representación y del fenómeno para poder ser percibida por el sujeto empírico (Gr 216-218; cf. 254)[11]. En este contexto el tema de la caída representa solamente un peldaño de aquel movimiento más vasto en el cual la conciencia creyente empírica llegará a intuir el misterio trinitario en el extremo descenso de la Idea, en la muerte de Cristo

(254). Estas diferencias no atenúan, sin embargo, el tono marcadamente fenomenológico que caracteriza a esta lección, como veremos mejor luego, cuando tengamos oportunidad de considerar los detalles de la articulación[12]. Mientras tanto, resulta más importante atender a las consecuencias de esta «inflación» del segundo «elemento»: el ingreso de la cristología debía desplazar a un segundo plano el tratamiento de la creación y de la caída. El tema de la creación de la naturaleza, desarrollado en Ms 80a-81b, se ha reducido a un mero punto de partida apenas aludido en Gr 221-222, L 92-95 y St 42[13]. El tema de la caída del espíritu finito, la antítesis dialéctica que permite entender la necesidad de la reconciliación, se mantiene en la lección de 1824 y llega a su «canto del cisne» en la lección de 1827 para desaparecer totalmente en la lección de 1831 (como «*argumentum a silentio*» ver St 42-43 y el material especial de W referido, en la presente edición, a L 112-116/126-129/117-121). En esta lección «la necesidad de la encarnación» no deriva del tema de la caída, sino de aquel «doble movimiento» de la conciencia y de la Idea que mencionamos más arriba: «Dios debe aparecer en la carne» para que el hombre se eleve a Dios como Espíritu trinitario (ib.). Este doble movimiento repercute no solamente en la «inflación» del segundo elemento, sino también en la organización del tercero. Desplazado de la tríada inicial (concepto-figura-culto) el momento de la comunidad y del culto comienza ocupando todo el espacio del tercer elemento y acaba invadiendo el final del segundo. Este proceso iniciado en la lección de 1824 (Gr 255-259) se acentúa en las lecciones siguientes: la fe de la comunidad pasa al centro de la cristología reinterpretando la vida, doctrina y muerte de Cristo (L 169-174; St 45-47). La comunidad que ha nacido y se ha formado a partir de esta fe se disgrega en tres estamentos cuando finaliza su proceso de «realización» en la historia universal (Gr 281-297; L 215-232). La reconciliación de la fe con la razón solamente puede ser aportada por el estamento de la «filosofía» [hegeliana] que ha recorrido todo el proceso de la Idea hasta este punto final de las lecciones.

c) La lección de 1824 significó, respecto del plan del Ms, un cambio de perspectiva cuyas consecuencias desarrollaron las lecciones siguientes, como hemos podido comprobar. Además, la lección de 1827 eliminó

totalmente la tríada principal del Ms y, en forma coherente, desplazó la sección del «concepto abstracto» a la primera parte (ver Hegel: *Lecciones* I 305-311); esta mayor coherencia puede apreciarse también en el hecho de que por primera vez se presenta la «división» de la religión consumada en el comienzo de la exposición (L 28-30). La lección de 1831 reintrodujo el argumento ontológico a título de «fundamento abstracto» (St 39-40), pero mantuvo la articulación global en tres «elementos» con una variante en la formulación: en lugar de «elemento» prefirió un lenguaje más cercano a la tradición cristiana cuando habla de los tres «reinos» del Padre, del Hijo y del Espíritu (St 41 y el pasaje de W referido, en esta edición, a L 30).

Este cambio de perspectiva, con acentos fenomenológicos, no implicó, sin embargo, un cambio de contenidos como aquel que tuvimos oportunidad de ver en el *Concepto de religión* (ver Hegel: *Lecciones* I, VII-IX, 1-LXIV). De ahí que ahora sea posible que la comparación descienda a los detalles de la articulación de *La religión consumada*.

B) Las unidades menores

Las unidades que vamos a examinar son desiguales en extensión y en importancia. Según la articulación global que predomina en cada lección ellas cambian de signo, incorporan nuevos contenidos o, por el contrario, se reducen y hasta llegan a desaparecer. Pero hasta cierto punto gozan, por decirlo así, de identidad y de dinámica propias: su evolución a lo largo de las cuatro lecciones sigue un curso que no siempre coincide con el de la articulación más global. Podemos reducir los contenidos de *La religión consumada* a las siguientes unidades menores:

1. La Introducción Ms 73; Gr 169-181; L 3-5/19-27/6-12; St 39).
2. El concepto abstracto (Ms 74a-75b; Gr 182-198; St 39-40 y W 546-553).
3. Desarrollo de la Idea y/o división (Ms 76a-77a; Gr 198-203; L 13-14/28-30; St 41).
4. Dios uno y trino (Ms 77a-80a; Gr 203-218; L 74-77/47-48/77-84; St 41-42).

5. Creación del mundo (Ms 80a-81b; Gr 218-222; L 92-95; St 42).
6. Caída del espíritu finito (Ms 82a-87b; Gr 222-240; L 112-116/ 126-129/117-121).
7. Encarnación y reconciliación (Ms 88a-95a; Gr 240-259; L 138-142/154-155/150/151/152-154/169-174; St 43-47).
8. El Espíritu y la comunidad (Ms 95b-104a; Gr 259-297; L 194-196/198-199/203/207-208/202-206/214-219/225-228-232; St 47-49.

1. *La Introducción*

En todas las lecciones esta sección procuró definir el nivel propio de la religión consumada y, a partir de ahí, algunas de sus propiedades (religión revelada, manifiesta, positiva, religión de la verdad, de la reconciliación y de la libertad). Las lecciones de 1824 y de 1827 ensayaron, además, recapitular el proceso de las religiones determinadas y mostrar la transición a la religión consumada (Gr 180-181; L 6-12). En Ms 73a y en St 39 esa transición se da por supuesta porque había sido presentada en el final de la segunda parte (Ms 71a-72b; St 39).

a) El lenguaje esotérico, abigarrado y lleno de supuestos que acusan los pasajes iniciales (Ms 73, Gr 169-176; L 3-5, St 39) pone en evidencia lo embarazosos que son los comienzos para Hegel[14]. Ya hemos advertido este problema en *El concepto de religión*[15]. Ahora comenzar resulta embarazoso porque el punto de referencia es todo el desarrollo anterior y, particularmente, el concepto de religión dado en la primera parte de las lecciones. Es lo que ocurre con la definición de religión *consumada (vollendete)*. La página 73a del Ms supone la definición dada en Ms 10b a propósito de la «consumación de las determinaciones del concepto»: «La religión consumada es aquella en la que el concepto ha retornado a sí mismo, aquella en la que el objeto es la Idea absoluta — Dios en cuanto espíritu, según su verdad y patencia ante la conciencia». En esta fórmula queda evocado un doble proceso. Por una parte, el proceso lógico del concepto inicial que desborda tanto su subjetividad como su objetividad finitas para unificarlas en la subjetividad absoluta de la Idea y, por otra

parte, el mismo proceso en cuanto que culmina en el Espíritu absoluto de la religión. Este doble proceso es el «argumento ontológico adecuado»[16] o integral en el cual el concepto y la objetividad o realidad se unifican en la Idea absoluta y en el Espíritu absoluto (cf. Ms 74a). Este doble proceso queda supuesto en las introducciones a la religión consumada, las cuales tematizan solamente algunos aspectos del mismo: o bien la superación de la subjetividad y objetividad finitas, o bien la preservación de aquella subjetividad en la subjetividad *absoluta* de la Idea o del Espíritu (Ms 73a, Gr 176-177; L 3-5; St 39). A partir de aquí se entienden las demás propiedades de la religión consumada. Ella es *revelada (geoffenbarte)* porque no es la subjetividad finita del entendimiento la que descubre a Dios, sino que, al emanar de la subjetividad absoluta ella es Dios que se revela a sí mismo; en consecuencia, ella es *manifiesta (offenbare)* porque lo revelado no es otra cosa que Dios mismo en la historia exterior de su Hijo hecho hombre, así como en la interioridad de la conciencia de la comunidad inhabitada por el Espíritu; por eso ella es, además, religión de la *verdad*, porque conoce a Dios tal como El es; ella es religión de la *reconciliación* porque lleva a cabo la «unidad de la naturaleza divina y humana» virtualmente contenida en el proceso del argumento ontológico (Ms 73b y 74a).

b) Dentro de este contexto la *lección de 1827* insertó un extenso desarrollo acerca de la *positividad* de la religión revelada (L 19-27). El tema de la positividad fue para Hegel, ya desde la época de Berna, el principal punto de fricción con la concepción ortodoxa de la revelación cristiana[17]. Para el Hegel maduro la positividad de la religión reside en el hecho de que «ella ha llegado al hombre y le ha sido dada extrínsecamente» (L 19). Pero esto ocurre también con todo lo espiritual, comenzando por las leyes civiles de la libertad: lo que cuenta no es la forma positiva de la Ley, sino su contenido racional (L 20). De la misma manera, la religión puede partir del testimonio de los milagros narrados en la Biblia, pero lo importante es «el testimonio del espíritu», cuya modalidad suprema es la filosofía que desarrolla la verdad de la religión sin presupuestos (L 21-23). Ciertamente «no se requiere que en todos los hombres la verdad sea producida por el camino de la filosofía… [y] ahí tienen su sitio también los milagros…» (L

23). Pero en la recepción de la doctrina lo que importa es ser activos, aportar la forma del pensar, y esto lo hacen todos, también los que practican una mera exégesis de la Biblia (L 24-25). Lo que cuenta verdaderamente es evitar «concebir finitamente lo divino» porque, cuando ello ha ocurrido, han desaparecido de la Dogmática las doctrinas fundamentales del cristianismo (L 26). Hegel alude a la doctrina trinitaria minimizada por Schleiermacher y por Tholuck y, en relación con éstos, puede afirmar paradojalmente que ahora aquellas doctrinas son «conservadas y preservadas por la filosofía [hegeliana]» y que «ahora la esencialmente ortodoxa es la filosofía» (L 26-27). Aquí Hegel practica la misma estrategia que vimos en la Introducción a esta lección (ver Hegel: *Lecciones I*, pp. 61-62, 72). Si esta estrategia pudo parecer efectiva en aquel momento y con aquellos interlocutores lo cierto es que aquí la positividad no pasa de configurar un momento cuya necesidad es sólo *relativa* y que «debe ser dejado a un lado en cuanto procedemos científicamente» (L 27). De hecho la positividad de la religión no es cuestionada directamente por la filosofía de la religión porque se trata de un asunto que no le concierne: la especulación hegeliana sobrevuela la facticidad de la religión y su arraigamiento histórico porque lo que realmente le importa es el proceso por el que la religión se arraiga en el Espíritu absoluto y en la Idea absoluta. Después de recapitular la historia de las religiones anteriores (L 7-10) Hegel llega a la misma conclusión: «La serie de formas que hemos recorrido es, ciertamente, una serie de grados sucesivos; pero estas formas se reúnen en la forma absoluta e infinita, en la subjetividad absoluta, y el espíritu no es espíritu sino en cuanto determinado como subjetividad absoluta» (L 11). La historia de las religiones queda absorbida en el proceso de la subjetividad absoluta y lo distintivo de la religión cristiana es ser la autoconciencia de ese proceso por el cual la Idea absoluta se «dirime» para retornar a sí misma en el Espíritu absoluto. Tal es el método de la filosofía hegeliana de la religión y tales son también sus límites. La exposición de la religión cristiana procederá de acuerdo con ese método: ella será vista «desde arriba», a partir de la subjetividad absoluta de la Idea (en la sección que desarrolla el «concepto abstracto» o el argumento ontológico) o bien, a partir de la subjetividad absoluta del Dios uno y trino.

2. *El concepto abstracto*.

a) Por concepto «abstracto», Hegel entiende el concepto de Dios en cuanto «subjetivo», es decir, en cuanto aislado del proceso por el cual «se manifiesta en el espíritu finito, y ahí es idéntico consigo mismo» (W 546; cf. Gr 182); en otros términos, es el concepto de Dios presentado en la premisa del argumento ontológico, en cuanto que todavía no ha pasado a la «existencia» o a la «objetividad» en virtud de ese mismo argumento o en virtud del proceso de la Idea absoluta o, finalmente, en virtud de su autorrevelación en la religión manifiesta. En esta segunda perspectiva tenemos el concepto concreto o adecuado del Dios cristiano, o bien del Dios cristiano pensado por la filosofía hegeliana. En la primera perspectiva se trata de la premisa del argumento ontológico asumida por la metafísica de Anselmo y del racionalismo moderno (desde Descartes hasta Mendelssohn), metafísica criticada por Kant[18]. El rasgo común a la metafísica y a la crítica es el haber contrapuesto absolutamente, en la premisa del argumento ontológico, el ser y la subjetividad finita. En la metafísica el mero «Dios pensado» es algo imperfecto o incompleto en relación con el ser perfectísimo (Anselmo) o con el ser omnirrealísimo (metafísica moderna); en la crítica kantiana el mero «Dios pensado» no posee otra existencia que la del sujeto finito que lo piensa. En el primer caso se ha absolutizado el ser y en el segundo se ha absolutizado la subjetividad finita; cada uno se ha convertido en totalidad y ahora ambas totalidades han quedado enfrentadas. Hegel saluda la aparición de esta antítesis (Ms 74b, Gr 186-187) porque ella hace necesaria su absorción en la Lógica y en el sistema de Hegel; aquí es superado lo absoluto del ser y de la subjetividad finita (cf. WL I, 66 ss. y II 353 ss.; Mondolfo 77 ss. y 621 ss.) y, a su vez, aquí queda demostrada la unidad de subjetividad y de objetividad, de concepto y de ser en la Idea absoluta (cf. WL II 483 ss.; Mondolfo 725 ss.). Ciertamente, esa unidad había sido *presupuesta* por la metafísica antigua y moderna. Pero Hegel considera que ese presupuesto ha sido *probado* solamente en su Lógica y en su sistema. Esta situación explica la composición de esta sección de las lecciones. En cada exposición desfilan (en diverso orden) Anselmo, el racionalismo moderno y la crítica kantiana, todos los cuales comparecen

ante el tribunal del sistema hegeliano que señala sus aciertos y sus deficiencias. La pauta está dada por lo que más arriba denominamos la «prueba ontológica adecuada», la cual es *insinuada* en diversos momentos de la exposición (Ms 74a, 74b, 75b; Gr 192, 194, 197-198; W 550-552). En esta prueba está englobada no solamente aquella que supera la finitud de la subjetividad (prueba «ontológica»), sino también aquella otra que supera la finitud del ser (prueba «cosmológica»), como queda insinuado en Ms 74b cuando declara que ambos procesos son necesarios para eliminar la apariencia de inmediatez que presentan tanto el ser como el concepto subjetivo.

b) Pero así somos remitidos a un proceso previo a la exposición de la religión cristiana como lo da a entender Ms 74b a continuación de lo antedicho y en una curiosa fórmula según la cual la unidad de ser y concepto debe estar probada «con el INGRESO EN LA [filosofía de la] RELIGIÓN». En conformidad con esta perspectiva en 1827 el argumento ontológico ha sido desarrollado junto con otros argumentos en el *comienzo* de la filosofía de la religión (ver Hegel: *Lecciones* I, pp. 305-311). A ese comienzo («vimos antes» L 47) y a la ciencia de la Lógica (L 48) se alude ahora en un párrafo perteneciente a la doctrina trinitaria: en la lección de 1827 el momento del concepto abstracto ha quedado ubicado en una etapa previa a la exposición de la religión cristiana y ésta ahora puede comenzar, sin más preámbulos, por su concepto «concreto», por la Idea absoluta *desarrollada* en el puro elemento del pensar, por el Dios uno y trino.

3. *El desarrollo de la Idea*.

Al menos en las tres primeras lecciones los tres elementos o esferas en los que se divide la exposición de la religión cristiana son presentados como determinaciones o desarrollos de la misma Idea absoluta. El tema de la división de la religión cristiana es introducido en esta sección por una polémica con el pensar reflexivo de la «*theologia naturalis*». En oposición a este pensar, Hegel sostiene que la Idea absoluta no se determina por predicados o por otras formas de juicio[19], sino por un proceso real cuyos

momentos son precisamente los tres elementos o esferas en los que se divide la religión cristiana (Ms 76 a-b; Gr 198-199; L 13-14; cf. L 75-77. Hegel no cuestiona el uso «popular» de los predicados divinos (justicia, bondad, sabiduría, etc.) cuando se los evoca como imágenes poéticas (cf. Ms 76b; L 13 y 75); para él lo problemático es el uso «reflexivo» de esos predicados en cuanto que indican un contenido preciso, es decir, finito y excluyente de otros contenidos. Para Hegel todo parece reducirse a la siguiente alternativa: O bien nos quedamos en el nivel reflexivo de la «theologia naturalis» y entonces no tenemos otra cosa que el sujeto lógico de un juicio, un sujeto que no es un «concepto especulativo» sino un mero nombre determinado por predicados que no nos dicen lo que es ese sujeto en sí mismo sino solamente «nuestra referencia a él» (Ms 76b; L 13-14) o, a lo sumo, su referencia a nosotros (L 76). O bien nos elevamos al nivel especulativo de la teología hegeliana y entonces nos encontramos frente a un sujeto que *deviene* realmente en un proceso que abarca, sin mayor solución de continuidad, tanto las «procesiones» trinitarias como la creación y la historia de la reconciliación, un sujeto que en Cristo «se torna un sí mismo [*Selbst*] intuido sensiblemente como un real hombre singular» (*Phänomenologie* 528a, cf. 529a; Roces 439a, cf. 440a). Puestas así las cosas la conciencia cristiana podría verse seducida por la solución alternativa que le propone la teología hegeliana; pero también podría preguntarse si el dilema no disimula la posibilidad de otras salidas. La «theologia naturalis» ¿se reduce a lo que de ella nos ha dicho Hegel o, por el contrario, cabe designar y determinar al sujeto divino *en sí mismo*, pero por la vía indirecta de la analogía, es decir por la triple vía de la causalidad, la negación y la eminencia?[20]. Esa posibilidad ha sido advertida y descartada por Hegel (Ms 76b, L 13); pero las razones que motivan esa postura pueden ser objeto de una ulterior aclaración y discusión[21]. Por el otro lado de la alternativa cabría preguntar por el «devenir» que constituye al sujeto de la teología hegeliana y por la alteridad que media entre el proceso de la trinidad inmanente y la procesión de la creatura.

Esta segunda cuestión necesitará ser precisada en algunos de los puntos que constituyen el siguiente desarrollo de la religión cristiana.

4. *Dios uno y trino*.

Entre todas las secciones la presente es aquella que se vio menos afectada por el cambio de estructura global indicado al comienzo. Los temas que la integran no presentan mayores variantes salvo la que encabeza y cierra la lección de 1824 (Gr 203-207 y 216-218) y la alusión al «argumento ontológico adecuado» en la lección de 1827 (L 47-48). En cuanto a los demás temas solamente ha variado el orden en el que se presentan.

a) El Ms comienza exponiendo el punto de vista de la especulación hegeliana en tres tesis: Dios es el Espíritu, es el Amor, es el Uno (Ms 77a-77b). Ya en la primera tesis la doctrina trinitaria se justifica por un recurso a la teoría lógica del «concepto» y a la analogía del amor: «Dios es espíritu…, personalidad infinita, infinito diferenciarse de sí mismo, generación; pero esto diferente está contenido en el concepto eterno de la universalidad en cuanto subjetividad absoluta…, esta unidad absoluta [es]… el amor eterno» (77a). La analogía del amor objetivado en el canto del poeta (77b) no parece ir más allá de la diada «Padre-Hijo»: el Espíritu es *unidad* de los diferentes pero todavía no es presentado como momento de la *singularidad* del concepto[22]. A continuación, bajo el encabezado «*Observaciones*», el *Ms* agrupa varios temas que pueden ser considerados como el material distintivo de las lecciones en general, a diferencia de los pasajes trinitarios de otras obras de Hegel[23]. Se trata de puntos de vista que no han llegado al nivel de la especulación hegeliana y que reciben algunos correctivos por parte de ésta: 1) las contradicciones y la «identidad» del entendimiento (77b-78a), 2) las «huellas» o anticipaciones de la Trinidad en otras religiones y filosofías (78a), 3) la rígida concepción del «número» y de la «persona» en las filosofías del entendimiento (78a-79a), 4) el deficiente punto de partida de las especulaciones orientales y del gnoscitismo (79a-80a).

b) La lección de 1824 conserva, con ligeras variantes, este material de las «observaciones» (Gr 207-215), pero en el comienzo y en el final de esta sección (203-207 y 216-218) introduce algunas difíciles reflexiones que tienen que ver con el «elemento» del pensar puro, propio de la especulación

trinitaria. En ellas se trata del movimiento ascendente de la conciencia finita a este elemento universal del pensar y del movimiento descendente de la Idea absoluta a partir de aquel elemento (203-207); en el final de la sección (216-218) se mostrará que la conciencia religiosa elevada a este elemento no se ha identificado todavía con aquel movimiento de la Idea absoluta y ésta, consiguientemente, deberá descender al elemento de la representación o aparición (218 ss.)[24]. El contenido del dogma trinitario, silenciado en estas reflexiones, aparece solamente dentro de la crítica al deficiente punto de partida de las especulaciones orientales y gnósticas (212-215). Por primera vez la Trinidad es presentada en correspondencia completa con la teoría del concepto: el comienzo viene del *universal concreto*, es decir, el Padre es a la vez el Espíritu[25], el Hijo es la *particularidad infinita* y el Espíritu es la *singularidad como tal* de manera que «los tres a la vez son el Espíritu» y que éste, «lo tercero, es también lo primero» (212), a diferencia de las «herejías» trinitarias que parten de un *universal abstracto* e inactivo[26].

c) En la *lección de 1827* la exposición es encabezada por esta teoría del concepto complementada por la analogía del amor (L 74-75) y por algunas reflexiones sobre el tema de los predicados divinos (76-77) y sobre la «prueba ontológica adecuada» (47-48). La doctrina trinitaria queda aquí afectada de ambigüedad, ante todo, porque el Espíritu no aparece como singularidad sino como mera unidad de los diferentes[27] pero, además, porque Hegel comienza enunciando una tesis que pone en cuestión la misma concepción de una trinidad inmanente en cuanto que Dios, «en la medida en que El no es creador, es concebido deficientemente» (74)[28]. En el resto de la exposición (77-84) Hegel examina críticamente las perspectivas no especulativas: la del sentido que yuxtapone los momentos trinitarios en el espacio y los hace sucederse en el tiempo (77-78), la del entendimiento que los pone en contradicción con la identidad abstracta y los fija en categorías finitas (78-81), las «huellas» y las herejías (81-83)[29]. En definitiva, la prueba de la verdad del dogma trinitario es remitida a la Lógica (84 y nota).

d) En la *lección de 1831* Hegel no alteró el plan antedicho, a juzgar por los Extractos de Strauss (St 41-42). Sin embargo, pueden advertirse algunas

variantes en el pasaje de W^2 221-223 (referido en nota a L 80), más explícito que el conciso resumen de St 41-42. Aquí se alude no solamente a Aristóteles, sino también a la escolástica medieval en una «analogía psicológica» del saber que se desdobla en sujeto y objeto y en el que los diferentes se encuentran el uno en el otro mediante «la forma del amor»[30]. De la teoría lógica del concepto no hay otro rastro que Ja alusión al «juicio absoluto» de la generación eterna del Hijo. Por otra parte, la demostración de la verdad del dogma trinitario es confiada ahora al Sistema entero y no exclusivamente a la Lógica: «todo contenido de la naturaleza y del espíritu se mueve dialécticamente hacia este punto central» (ib.).

Así el punto de vista específico de la especulación hegeliana queda más bien presupuesto que desarrollado; lo poco que cabe extraer de esos presupuestos dista mucho de presentar un pensamiento firme y elaborado en forma coherente. Todo indica que en esta sección Hegel está más preocupado por desvirtuar y superar los puntos de vista ajenos a su sistema que por explicitar su propio punto de vista. De esta manera podemos conjeturar las tesis que él quiso evitar, pero resulta difícil determinar la solución positiva que nos ofrece su sistema y, en particular, su Lógica[31].

5. *Creación del mundo*.

a) Solamente en el Ms la creación del mundo natural fue considerada en una esfera especial dentro de la articulación global de *la religión consumada*[32]. En las *Enciclopedias* la creación de la naturaleza y la caída del espíritu finito se integran en una misma esfera en cuanto extremos en los que se expone el contenido absoluto «en el momento de la particularidad, pero del juicio» (párrafo 568); así la creación y la caída quedan perfectamente delimitadas y hasta opuestas[33]. En las demás lecciones el tema de la creación es apenas mencionado en la transición al segundo «elemento», como veremos luego. Pero en esas lecciones, lo mismo que en Ms 43a-44b, la creación del mundo había sido considerada en el contexto de la religión judía[34]. En ese contexto la perspectiva dominante era la de la *potencia* divina interpretada en el nivel de la lógica

de la esencia[35]. En cambio, en Ms 80a-81b la creación pertenece al nivel de la lógica del concepto, es decir, al *juicio* absoluto de la Idea, juicio que a su vez es «moderado» por la *bondad* (80a) y por la *sabiduría* (81b)[36]. Dentro de este contexto general, el Ms se ocupa de la creación en relación con la Trinidad inmanente más que con la Encarnación. De ahí que ponga especial énfasis en distinguir al «Hijo eterno del Padre» del mundo físico y espiritual aun cuando el acto de la creación sea virtualmente [*an sich*] el mismo acto de la generación del Verbo (80a-80b): así queda descartado un craso panteísmo pero no se distingue entre Verbo expresivo del Padre e Idea creadora del mundo[37]. En la línea del salmo 104 (citado en Ms 43b) la alteridad y autonomía del mundo son reducidas a un momento pasajero, al «fulgor de un relámpago», al «sonido de una palabra» (80b). A partir de aquí se impugnan las tesis de la eternidad del mundo material, de la materia increada, ajena a Dios, y se concluye que el mundo es creado por Dios, por el Padre, y no por el intermediario del gnosticismo (81a). Pero este mundo en el que se revela la sabiduría de Dios no posee una expresión más alta que la vida natural y el destino de ésta es «sacrificarse… y tornarse espíritu» (81b; cf. *Enciclopedia* 222). Con ello queda insinuado el núcleo especulativo de la historia de la reconciliación, pero ésta se desarrolla solamente en el espíritu y dentro del espíritu (82a)[38].

b) Con esta exposición del Ms contrastan las demás lecciones preocupadas por determinar la *transición* hacia el segundo «elemento, es decir, la aparición del Hijo en la carne» (cf. Gr 218-222; L 92-95; St 42-43). En este contexto la creación del mundo no aporta un principio que haga inteligible esa transición y por eso es apenas un telón de fondo (Gr 221-222; St 42) o, a lo sumo, un punto de partida: «La libertad absoluta de la Idea consiste en que ella, en su determinar y juzgar, deja que lo otro sea libre y autónomo. Este otro… es el mundo en general» (L 94). Estas fórmulas explicitan la libertad del «juicio absoluto» de la Idea y la autonomía y libertad del espíritu finito como condición de posibilidad de la historia de la reconciliación. Pero la transición propiamente dicha hacia esta historia está dada por las dos mediaciones que permiten entender la «necesidad de la encarnación». Las dos mediaciones se hallan confusamente entreveradas en Gr 218-222 y en L 92-95, de manera tal que no es posible discernirlas sino

con la ayuda de St 42-43 (y el paralelo de W) donde una de ellas existe, por decirlo así, en estado «puro». Ya hemos llamado la atención sobre esta variante de la lección de 1831: la caída del espíritu finito no es utilizada como mediación dialéctica para comprender la necesidad de la encarnación. Allí se pasa de la creación a la encarnación mediante la explicitación de un tema que ya encontramos en la lección de 1824 (Gr 216-218). Se trata de precisar el punto en el que se igualan el movimiento ascendente de la conciencia finita y el movimiento descendente de la Idea absoluta: la conciencia religiosa no ha podido elevarse hasta el pensar puro de la vida trinitaria, y por eso ha sido necesario que la Idea descendiera hasta el elemento de la representación y del fenómeno (Gr 218, 223) para ser percibida por el sujeto empírico (L 93): «El debe aparecer en la carne… para revelarse así, como espíritu, al hombre finito, sensitivo e intuitivo» (St 43)[39]. En las lecciones de 1824 y 1827 este «descenso» de la Idea es mediado a su vez por la caída del espíritu finito, la cual tiene una vertiente angélica (Gr 221; L 94-95)[40] antes de llegar a ser la historia misma del hombre. Esta segunda vertiente de la caída es la que permite entender la encarnación del Hijo como «redención y reconciliación» (Ms 82a). Tal es el objetivo de las dos secciones siguientes.

6. *Caída del espíritu finito*.

a) En el Ms caída y reconciliación son, respectivamente, el aspecto finito y el aspecto divino de la «historia de la Idea divina en el espíritu finito» (82a). Lo divino de esa historia es contemplado por la comunidad (ib.) en el Hijo encarnado (88a-95a). Lo finito es la misma «historia de la libertad humana» (87b) en cuanto que ella elige caer en el mal (82b-87b) [41]. Para entender la interpretación hegeliana de la caída (85b-86a) hay que considerar dos premisas. Por una parte, el «hombre natural» de las culturas primitivas no es el hombre ideal sino, por el contrario, aquello que no debe ser el hombre; es el hombre que no se determina según el bien sino según el deseo, el egoísmo y el miedo (82b-83a). Por otra parte, el hombre ideal, el hombre conforme con su concepto y con la Idea es solamente una

virtualidad [*Ansich*] del hombre que nunca se actualizó en un estadio histórico previo al del «hombre natural» (83b-85a). Ese hombre ideal es, ciertamente, el hombre «creado a imagen de Dios», pero no equivale a un estadio primitivo de suprema perfección espiritual (84a-84b) ni al hombre «naturalmente bueno» de Rousseau (85a); en el lenguaje de la representación ese hombre ideal es aquel que fue imaginado por J. Böhme, es decir, el Hijo de Dios que existe en la eternidad y que se manifiesta en la encarnación (84b-85a). Pero en términos especulativos la caída en el mal consiste en que el hombre eligió realizarse efectivamente como hombre natural y no según la virtualidad del hombre ideal (85b-86a). La inmediatez del hombre natural es sólo aparente y, en realidad, es algo mediato y positivo, algo puesto conscientemente por el querer libre del hombre: «*lo malo…* existe solamente por la conciencia y por el conocimiento y es la *primera voluntad*» (86a). Pero así como la historia del hombre comienza por una mala elección, la inversión del proceso debe pasar por el conocimiento de la virtualidad divina del hombre (ib.). La curiosa exégesis del relato bíblico de la caída (85a-87b) pretende mostrar que el conocimiento posee la doble función de precipitar al hombre en su caída y de darle, en Cristo, la semejanza divina (87b y p. 162b del *Harvard Nachlass*). En Cristo el hombre intuye su virtualidad divina (88a y ss.).

b) En la *lección de 1824* caída y reconciliación prolongan, respectivamente, aquel doble movimiento de ascenso y descenso que definía la transición al segundo «elemento» (Gr 216 ss.). Ahora la «elevación» de la conciencia finita entraña paradojalmente el dogma de la «caída»: apartarse de la naturalidad inmediata equivale a reconocer que ella no es como debe ser, que ella es mala (223-224). En realidad el hombre es por naturaleza bueno y malo a la vez: virtualmente *[an sich*] él es espíritu y posee la semejanza divina, pero de hecho todavía no es como debe ser (224-225). Decir que el hombre es malo por naturaleza suena a maniqueísmo y parece contradecir la experiencia de que la infancia de los individuos y de los pueblos no es mala (225); a ello Hegel responde que esa infancia tampoco es buena porque no implica verdadera voluntad (226-227). Cuando se le arguye que el hombre concreto no es algo meramente negativo Hegel replica que los elementos positivos se deben a la educación ética y moral: el

hombre concreto no es el hombre «natural» sino el hombre reconstruido y, en cierto modo, reconciliado (228-229). La objeción de que el hombre inocente es bueno y que el conocimiento lo hace malo (229-230) lleva a Hegel a desarrollar la exégesis del relato bíblico de la caída y la tesis de la doble función del conocimiento en términos parecidos a los del Ms (230-234) y con la variante o explicitación de hacer residir en el conocimiento la misma inmortalidad del alma (234-236). En resumidas cuentas, el hombre inicialmente es espíritu puesto en el desdoblamiento entre aquello que él naturalmente es y no debe ser (su yo abstracto y su mundo) y aquello que él debe ser y es virtualmente, aquella semejanza divina no encontrada en su yo abstracto ni en su mundo (237-240). Para superar el desdoblamiento no basta la abstracta reconciliación de la conciencia estoica, sino que es menester que aquél se profundice hasta el «padecimiento infinito» del alma judía (239-240) al que sucederá la reunificación perfecta, la unidad de la naturaleza divina y humana (240), la aparición de Dios en el presente sensible (245).

c) En la *lección de 1827* las líneas de la exposición anterior se simplifican y se profundizan a la vez dentro de un ensayo de integración dialéctica que puede ser considerado como uno de los mejor logrados en estas lecciones. El desdoblamiento del hombre y la exigencia de una reconciliación se ponen de manifiesto cuando analizamos las dos determinaciones opuestas y unilaterales: el hombre por naturaleza es bueno y es malo (L 113). La tesis de que el hombre es bueno por naturaleza es falsa en el sentido dado por Rousseau (113) y es verdadera en el sentido de que es bueno virtualmente [*an sich*], creado a imagen de Dios (114). Pero este último sentido no excluye que él sea malo en su realidad efectiva (ib.). El hombre es malo por naturaleza en cuanto que el contenido de su querer es el impulso y la inclinación natural, es decir, sus pasiones, y solamente será bueno cuando se regule según leyes universales (114-116). Así, bondad y maldad no se yuxtaponen, sino que se oponen dialécticamente (116). Esta oposición dialéctica es representada como una historia en el relato bíblico de la caída (126-129). Hegel repite la exégesis y las tesis consabidas de la lección anterior agregando una crítica a la concepción hereditaria del pecado (128). La originalidad de esta lección reside en el hecho de que ella

no se ha detenido en este contraste abstracto entre concepto y representación del mal, sino que ha intentado determinar el desdoblamiento del hombre en las dimensiones de la historia religiosa de la humanidad anterior al advenimiento del cristianismo (116-121). Preparado en formas inferiores (116-117) el desdoblamiento llega a su verdadera «profundidad» o universalidad cuando asume la oposición respecto de los dos extremos del hombre: Dios y el mundo; esta oposición doble está representada por el dolor de la conciencia judía (117-119) y por la desdicha de la conciencia romana estoica y escéptica (119-121)[42]. El espíritu ha ingresado en su verdadera profundidad y los tiempos están maduros para que Dios envíe a su Hijo (121).

7. *Encarnación y reconciliación*.

a) En su redacción definitiva el Ms estructuró la cristología en cinco puntos que podemos titular como a) conciencia de la virtualidad divina del hombre (88a-88b) β) intuida en «este» singular en el que se ha encarnado el Hijo de Dios (88b-89a) γ) el cual es acreditado por su doctrina (89b-91a), δ) por su vida y su muerte (91b-94a), ε) por su resurrección y ascensión (94a-95b)[43].

En la densa redacción de los dos primeros puntos están consignados los dos extremos «especulativos» (universal-singular) que definen la cristología del Ms. Por una parte, y para reponerse de su caída en lo singular, el hombre debe tomar conciencia del universal en sí y para sí, es decir, de la virtualidad divina que encierra la naturaleza humana en cuanto momento necesario aunque pasajero del proceso de la naturaleza divina (88a-88b). En este contexto, la «unidad» de la naturaleza divina y humana (ib.) no designa la «unión» y comunicación de las naturalezas en la *persona divina* del Hijo, sino más bien el proceso de la superación mutua de naturalezas contrarias en la *subjetividad absoluta* de la Idea[44]. Por otra parte esta «unidad» debe ser intuida «en un hombre que sea *este* hombre… sabido a la vez como Idea divina… como Hijo de Dios» (88b) porque solamente esta intuición es capaz de entregar a la conciencia inmediata un conocimiento «real y

empíricamente *universal*» (ib.)[45]. El «éste» no es el Uno separado de los judíos ni la individualidad ideal del dios griego ni los múltiples avatares de las «encarnaciones» hindúes ni los «algunos» elegidos del calvinismo porque en él virtualmente [*an sich*] están contenidos «todos» (89a). «En uno… todos… Una vez es todas las veces» (ib.). Esta reminiscencia de pasajes bíblicos (2 *Cor* 5,14; *Heb. 1,21*) no debe hacer olvidar al teólogo que la transición del «uno» al «todos» no se consuma, para Hegel, en la encarnación sino en la muerte de Cristo en cuanto que ha sido asimilada por la comunidad (cf. 93a, 95a) y que el «una vez» no debe disimular el «todas las veces» a través del «una vez es suficiente»[46]. Pero por otra parte tampoco equivale al racionalista «una vez es igual a nunca» que disuelve la factualidad v la unicidad de la encarnación. Ésta se funda en la misma Idea eterna en la que hay «solamente un Hijo… Amor eterno» (ib.)[47] aun cuando esa unicidad posea «también [*auch*] una motivación localista, excluyente» (ib.)[48]. Y por eso se plantea la cuestión que afecta no solamente a la cristología sino también la transición a la comunidad: «¿Por medio de qué este individuo *acredita* ante los demás ser la Idea divina?» (89b). A esta cuestión responde el Ms con el resto de la cristología («por su doctrina, por su muerte y su exaltación a la derecha del Padre») y con el comienzo de la eclesiología («por el testimonio del espíritu», 99a-101b).

También la doctrina de Jesús está determinada por los extremos «especulativos» de la universalidad del Reino de Dios (89b) y de la particularidad de su pueblo (90a). A aquella universalidad corresponde la doctrina de las bienaventuranzas, de la primacía de la intención sobre la positividad de la ley, del amor al prójimo y del Espíritu como vínculo de la comunidad (90a-90b); a la particularidad corresponde la doctrina «polémica y revolucionaria» respecto de la propiedad, la familia y el Estado, esto es, las instituciones de la «eticidad» hegeliana (90b-91a)[49]. Ya en los fragmentos de Frankfurt ambos extremos se reunían en Jesús en cuanto que figuraba a la vez el amor y la división, signada por un destino de lucha con el mundo[50]. Y así como entonces amor y división encontraban su cumplimiento en el elemento especulativo de «lo religioso»[51], también ahora (91a) ese elemento es el que distingue los dichos mediante los cuales Jesús enseña su misión divina y su identidad con el Padre[52].

La vida y la muerte de Jesús no son, como en Sócrates, el sello exterior que acredita la representación doctrinal sino, la realidad viviente del Reino de Dios que «ingresa en la realidad efectiva por medio de este individuo» y que se conecta «con los individuos que deben alcanzarlo mediante aquel individuo uno» (91b); pero la vida humana de Jesús, si prescindimos de su doctrina, se reduce a su muerte (92a-94b)[53]. La muerte de Cristo en cuanto extremo de la finitud absorbido en la Idea divina es α) la *desapropiación* suprema de la Idea divina, β) el *amor* supremo que reúne «especulativamente» los extremos de la muerte y de la vida de la Idea, γ) momento del *espíritu* en el que éste supera la finitud natural, δ) el «en sí» que posibilita el «para nosotros» de la conversión de cada individuo (92a-93a)[54]. A este significado especulativo se agrega el significado «polémico» de la muerte en la *cruz*, el signo de infamia para el Imperio fue enarbolado como bandera y llevado como escarapela de la revolución completa contra lo vigente en la opinión mientras que el poder imperial, por su parte, deshonraba a todo lo que poseía respeto y dignidad entre los hombres (93b-94a)[55].

En la cruz la Idea divina se desapropió hasta el dolor de la muerte, de la infamia y de la desesperación mientras que la finitud humana fue transfigurada en el amor supremo (94a); ante la tumba vacía se pasa del *sentimiento* a la *intuición* de la «muerte de la muerte», la «exaltación de la naturaleza humana en el cielo», la resurrección y ascensión (94b)[56]. De la «consumación intuida» se pasa a la *representación* de la conciencia empírica, general e inmediata ante la cual han desfilado «metódicamente» el comienzo, la progresión y el final del proceso cristológico (94b)[57]. Pero en la «mirada retrospectiva» del *saber* filosófico la cristología no es la consumación de la esfera de la singularidad: la singularidad empírica y excluyente de Cristo debe ser superada en la singularidad universal del Espíritu que anima a la comunidad «*y* allí existe como autoconciencia efectiva y universal» (95a)[58].

b) Con la exposición «objetiva y especulativa» del *Ms* contrasta la exposición «subjetiva y fenomenológica» de la *lección de 1824*: la perspectiva no es la de la objetividad histórica sino la de la conciencia que ha caído en el extremo de la desventura y que no podrá suportar ese dolor

sino en el Espíritu (cf. *Gr* 247)[59]. La estructura de la exposición puede verse en el resumen de *Gr* 257: «Lo primero es el concepto de este punto de vista para la conciencia; lo segundo es… aquello que ha sido presentado a la comunidad; lo tercero es la transición a la comunidad».

En la perspectiva de la conciencia el «*concepto*» (240-247) abarca estos puntos: 1) la unidad de las naturalezas divina y humana (240-241) 2) no es producida o «puesta» por la conciencia finita (241-243) 3) sino que está «presupuesta» en la aparición de Dios en el presente sensible (243-245) 4) la cual es acreditada de dos maneras: el contenido de la aparición es acreditado por el testimonio del espíritu llevado al elemento del *pensar*, es decir, por el precedente desarrollo filosófico de la religión consumada (246); en cambio el hecho de que la aparición haya ocurrido en *este* hombre, en *este* lugar y en *este* tiempo, sólo puede ser conocido por una mirada a la historia mundial, a la plenitud de los tiempos (247).

La «*exposición*» concreta oscila entre los elementos «noológicos» de la representación y de la intuición (247-257)[60]. A la *representación* llega directamente la doctrina del Reino de Dios (249-252) que, en cuanto «universal abstracto» posee un aspecto negativo y revolucionario comparable con el formalismo de la religión mahometana y de la revolución francesa (250-252). El resto —el centro— de la cristología no llega a la representación sino por intermedio de la *intuición* de la vida, pasión y muerte de Cristo (253-254). La «muerte sacrificial del individuo por todos» no debe ser representada heréticamente como muerte de este individuo sensible sino como muerte de Dios mismo (253) y, en consecuencia, como culminación de la reconciliación llevada a cabo en la vida trinitaria de Dios: en la muerte y resurrección de Cristo la conciencia intuye y se representa los momentos del Hijo y del Espíritu (254). Tras descartar una falsa interpretación del sacrificio de Cristo (255), Hegel vuelve a encarar el problema de la «acreditación del individuo» modificando un tanto lo enunciado en Gr 247: no solamente el contenido de la aparición sino también el individuo que se aparece es acreditado por el «testimonio del Espíritu, de la Idea inhabitante» (255). «El Espíritu en sí mismo… es llevado aquí a la intuición» (ib.) sin que sean necesarios milagros de tipo

sensible (256-257), porque se trata de aquel que ha desaparecido y ha sido «elevado a la derecha de Dios» (ib.).

La «*transición a la comunidad*» (257-259) presenta otro aspecto del mismo asunto: la aparición sensible y sus reliquias (*vg*. la tumba vacía) pertenecen a la «historia pasada»; el Espíritu Consolador puede venir solamente cuando la historia sensible ha pasado en cuanto inmediata[61].

c) La cristología de la *lección de 1827* se parece a la de la lección anterior, pero también presenta, por su parte, rasgos originales. La estructura general de la exposición puede adivinarse en el pasaje de L 142: «Éstas son las dos condiciones de esta aparición… Lo segundo es la conciencia de la forma determinada de esta singularidad excluyente.»

El desdoblamiento, el dolor del alma judía (L 138; *cf*. 117-119), no puede ser reconciliado sino mediante la superación de la oposición entre el hombre y Dios, mediante la unidad de ambos (139). La primera condición consiste en que esa reconciliación haya ocurrido virtualmente en la Idea trinitaria y que no sea mero producto del sujeto particular (139-141). De esta manera la alteridad del Hijo, superada eternamente en el Espíritu, muestra que «la alteridad, la finitud… y la fragilidad de la naturaleza humana no pueden perjudicar para nada aquella unidad divina que es lo sustancial de la reconciliación» (140). Puesto que esta primera condición no es accesible sino al «pensar especulativo», es menester que aquella reconciliación virtual sea accesible a todos en la forma de la «certeza… de una intuición inmediata sensible y de un ser-ahí exterior», «Dios tuvo que aparecer encarnado en el mundo» (141). Esta segunda condición entraña, a su vez, la singularidad excluyente de la aparición (141-142) y la exigencia de que aquella unidad de naturalezas «no afecte para nada a la *alteridad*… finitud… de la naturaleza humana así como en la Idea eterna la alteridad no afecta para nada a la *unidad* que es Dios» (142)[62].

La originalidad de esta lección reside en presentar separadamente la doble toma de conciencia de aquella aparición, es decir, la consideración profana y la religiosa. En la *consideración profana* Cristo es visto como Sócrates o, a lo sumo, como un gran hombre enviado por Dios (154). Desde esta perspectiva se consideran su vida (154), su doctrina (154-155/150-153) y su muerte como «mártir de la verdad» (153-154). Precisamente la muerte

de Cristo opera la transición a la *consideración religiosa* (169-174)[63]. La muerte de Cristo no es la muerte de un hombre ejemplar sino la muerte de Dios mismo en el sentido de que «lo humano, lo finito, lo frágil, lo débil y lo negativo son momentos mismos de lo divino» (172) «pero, por cierto, un momento que desaparece» (173). «La muerte, lo negativo, sirve de mediación para que la majestad originaria sea puesta como alcanzada. Con ello la historia de la resurrección y ascensión de Cristo a la derecha de Dios comienza cuando la historia logra una comprensión espiritual» (171). En efecto, todo este proceso coincide con la «formación de la comunidad» (ib.) y se ha llevado a cabo en la «conciencia de la comunidad» (173), la cual a partir de esta historia llegó a «la conciencia de saber que Dios es el uno y trino» (ib.).

d) En la *lección de 1831* la cristología ocupa prácticamente todo el espacio consagrado a exponer «el Reino del Hijo»: el tema de la caída ha desaparecido y la «aparición de Dios en la carne» no remedia la caída sino la insuficiente elevación a Dios a partir del elemento de la naturaleza (St 43 y pasaje de W referido en nota a L 95). Este descenso de Dios en la carne no debe ser confundido con las encarnaciones hindúes, las apoteosis griegas y romanas, la caída gnóstica en la materia y ni siquiera con las teofanías del Antiguo Testamento (St 43 y pasaje de W referido en nota a L 140).

El realismo y la unicidad de la encarnación cristiana resultan de la doble consideración, profana y religiosa de Cristo (ib.). Esta doble consideración ordena la cristología de esta lección de una manera más sistemática que en la lección anterior: la vida, la doctrina, los milagros y la muerte de Cristo son objeto de esa doble consideración en una lectura en la que pueden ser colocados en columnas paralelas los pasajes de St 44 (consideración profana) y de St 45-46 (consideración religiosa). En la *consideración profana* Cristo es un hombre real como los demás hombres aunque superior a ellos, superior al mismo Sócrates en cuanto a la doctrina del Reino de los cielos. Pero la muerte de Cristo trastorna e invierte este tipo de comparaciones y lleva a la *consideración religiosa* de la fe para la cual en esta muerte Dios mismo ha muerto y así ha matado a la muerte de manera tal que en esta inversión ha culminado el proceso de la vida trinitaria: «La abstracción del Padre es superada en el Hijo —esto es entonces la muerte.

Pero la negación de esta negación es la unidad del Padre y del Hijo, el Amor, el Espíritu. Por consiguiente, el transcurso de la naturaleza divina es aquí el mismo que antes, pero explicitado para la conciencia» (St 46)[64]. En este punto queda finalmente igualado el desajuste inicial entre el pensar especulativo y la conciencia. Ésta ha llegado a la certeza del «silogismo» (*Schluss*) trinitario (*cf*. St 45); en esta muerte de Cristo no solamente ha muerto la finitud en general sino también el mal en general St 47 y W). Pero a la vez en este punto «cesa el mero considerar [objetivo]; el sujeto mismo es introducido en este dolor de la propia alienación y éste es el pasaje a la tercera parte [el Reino del Espíritu, la Comunidad]» (St 47).

8. *El Espíritu y la Comunidad*.

a) En el *manuscrito de 1821* la transición a la Comunidad (Ms 95b-98b) tiene casi la misma extensión que el desarrollo de sus momentos: nacer, ser-ahí, perecer (99a-104a)[65]. La página 98b nos muestra la doble finalidad de la «*transición*». Por una parte se trata de ubicar esta sección «C» dentro de la articulación global de *La religión consumada* y a ese propósito obedece la reformulación del plan inicial: ahora consideramos la región «de la inmanencia subjetiva… el Reino del Espíritu» (ib.). Por otra parte, el grueso de la transición se ordena a mostrar el proceso que conduce al Espíritu desde la unicidad de la Encarnación: «La singularidad inicialmente [era] excluyente; en el amor infinito ella [ha sido] retirada, Cristo [está] en medio de ellos —así [es] el Espíritu y este proceso mismo [es] el Espíritu» (ib.). Esta frase final y el desarrollo lineal de las páginas 96a-98 permiten aclarar y ordenar el confuso y abigarrado comienzo (95b-96a) en los puntos siguientes[66]: *α)* La relación con la persona singular de Cristo no implica la satisfacción subjetiva del enamoramiento (96a). β) Esa singularidad se ha retirado del presente sensible: el amor infinito no existe sino como dolor infinito, como muerte de todo lo mundano y de toda diferencia exterior de manera que «ante Dios todos los hombres son iguales» porque «la subjetividad singular posee un destino infinito» (97a). γ) La mediación adecuada a este amor que proviene del dolor infinito es la unidad de la fe

(97a-97b). 5) La figura adecuada a esa mediación es el Espíritu Santo interiormente presente en la comunidad que constituye «la Iglesia cristiana universal, la comunión de los santos»; en esta figura la conciencia ordinaria inculta intuye la síntesis especulativa entre los extremos «Dios y… yo, este "*homuncio*"» pecador a quien «se le pueden perdonar todos los pecados salvo los contrarios al Espíritu» (97b-98a). Habiendo determinado así el concepto de la comunidad, Hegel estructura el desarrollo de la comunidad en momentos que pertenecen a la lógica del devenir: nacer, ser [-ahí] y perecer (99a-104a)[67].

El proceso de la *comunidad naciente* (99b-101a) no es, en realidad, la génesis histórica de la fe en Jesús como Hijo de Dios sino su acreditación ante la filosofía hegeliana de la religión, la cual ahora desdobla la cuestión formulada antes, en la cristología (*cf*. 89b), en dos preguntas que reciben desigual respuesta. La primera afecta a la existencia misma de la Idea, es decir a su necesaria realización en el mundo mediante la aparición del Hijo de Dios en la carne; la necesidad de esa aparición ya ha sido demostrada en el desarrollo precedente de la religión manifiesta (99a) aun cuando en este punto sea «imposible dialogar con la superficialidad no-filosófica» de la Ilustración que ha «pecado contra el Espíritu Santo» (ib.). La segunda cuestión supone esa demostración pero debe especificar si Jesús es aquel Hijo de Dios enviado al mundo o si se debe aguardar a otro. La respuesta ahora pone en juego dos tipos de consideraciones: por una parte Jesús aparece en la «plenitud de los tiempos» preparada por el desarrollo de la religión judía y pagana (99b) y entre todos los pretendidos Mesías de entonces sólo la historia de Jesús es «absolutamente conforme con la Idea» (100a). Ahora bien, para establecer esa conformidad con la Idea basta el testimonio del Espíritu, de la misma «Idea inhabitante» en aquellos que creyeron en Jesús y en aquellos que poseen «el concepto desarrollado» (ib.) [68]. Para establecer esta conformidad con la Idea no es necesario el testimonio de los milagros (99b-101a)[69]. De este modo en el Espíritu de la comunidad toda la historia anterior ha quedado absorbida como el ser en la esencia, como el «sido» del ser que ha pasado (101a) y lo que ahora emerge a la superficie del «ser-ahí» es la comunidad, la Iglesia, el culto (101b-103b).

A partir del Espíritu inhabitante la *comunidad formada* explícita la fe en una doctrina sobre la base de la Biblia y de la Tradición y por su propia «autoridad para… determinar progresivamente su doctrina» (101b-102a). Esta comunidad formada es *Iglesia* en cuanto que ingresa en el «ser-ahí temporal» y así es «el Reino de Dios, el presente conquistado»; en esa medida la Iglesia ha eliminado espontáneamente la orientación polémica de la comunidad inicial y ha reintroducido las instituciones de la eticidad de manera que ahora «se configure, desde el seno de la Iglesia una vida libre, una vida política y de derecho privado a partir de principios eternos» (102a); pero, para disipar cualquier sospecha de teocracia, Hegel añade en el margen: «le queda a la Iglesia la cura de almas de los singulares… lo universal mundano se convierte en una cosa autónoma» (ib.)[70]. El *culto* permite agregar la certeza *inmediata* de que «cada uno, éste» es aceptado como ciudadano del Reino de Dios, la certeza de la unión mística; ésta ocurre sobre todo en el sacramento de la Cena, en la cual lo que cada uno come y bebe, «esto sensible como tal, se convierte en lo divino y… transubstanciado, se transforma en la misma substancia divina» (102b)[71]. Justamente en el sacramento que produce la unidad suprema acontece la separación de las *confesiones cristianas* no bien ellas intentan determinar el modo de presencia de lo divino: en la exterioridad de las especies sacramentales, en el espíritu del comulgante, en el recuerdo de la muerte de Cristo (ib.)[72]; de esta triple interpretación de la eucaristía resulta la diversa eclesiología del catolicismo, del luteranismo y del calvinismo (ib.)[73]. Por reacción en cadena resultan, además, en el seno de la comunidad, tres maneras de solucionar la antinomia de la libertad humana y de la gracia divina: la moralista (opuesta al calvinismo), la pietista y la mística (103a-103b)[74].

En este contexto de disgregación Hegel pone la cuestión del «perecer de la comunidad» (103b-104a). El desajuste entre el agnosticismo del estamento ilustrado (parecido a la decadencia del imperio romano) y la fe desamparada del pueblo constituye una «disonancia» en la comunidad del Espíritu y contraría las promesas de Cristo (104a/103b). Frente a esta disonancia Hegel propone una solución de cuya parcialidad es consciente: «la religión debe refugiarse en la filosofía [hegeliana]», la cual puede

conciliar razón y religión, pero no puede aportar su reconciliación al mundo (103b/104a)[75].

b) La *lección de 1824* estructura el «elemento» de la interioridad, del espíritu, de la comunidad, del culto y de la fe (*cf*. Gr 260) en tres momentos: «1. El nacer de la comunidad, el devenir de la fe. 2. El ser-ahí, la permanencia de la comunidad. 3. La realización de la fe que es a la vez… la alteración y la transfiguración misma de la fe» (261).

El *nacimiento* de la comunidad (261-275) detalla la *transición* al tercer «elemento» esbozada en el final de la cristología (*cf*. 257-259). En la exposición «fenomenológica» de la lección de 1824 la comunidad ya existía a título de «coro» en el drama llevado a cabo en la cristología (261-262). Mientras que entonces la Idea descendía del elemento del pensar al de la aparición en la carne, ahora la comunidad se eleva desde esa aparición al contenido doctrinal (262-263; *cf*. 263-275). Así como la Idea es presentida en la semilla, la cual empero debe morir para que surja la planta (263-264), del mismo modo la Idea se encuentra presente en el hombre singular, el cual «es transformado por la comunidad» para ser sabido como Hijo de Dios (265). También la legitimación de la fe parte de la historia temporal de Cristo, de sus milagros, de su resurrección y ascensión al cielo, pero no se detiene en la acreditación de lo sensible, que siempre está sometida a dudas, como tampoco el físico que descubre una ley se detiene en la inducción de todos los casos singulares (265-269). Hegel compara el caso presente con lo ocurrido en las pruebas de Dios que parten de lo finito; su defecto consistía en mantener la positividad de lo finito cuando en realidad lo finito debe ser negado para llegar a lo infinito (269). Más curiosa aún es la aprobación que le merece la Iglesia cuando reacciona contra los que impugnan los milagros: en ello ve un signo de que la fe en Cristo como Hijo de Dios no deriva de los milagros (270). Para Hegel la doctrina trinitaria es producto del Espíritu que aparece en la comunidad cuando desaparece el Cristo encarnado: solamente él sabe que Dios es activo y que se objetiva en su Hijo; él lo sabe instintivamente antes de concebirlo y así también se sabe a sí mismo como unidad que ha superado la alteridad en el amor eterno (271-272)[76]. En este punto

Hegel previene contra una doble unilateralidad: la que se detiene en el Hijo y en su séquito (María y santos), relativizando al Espíritu (273), y la que opina que esta doctrina es mero producto de «la fe en la forma de la subjetividad» (273-274). En definitiva el contenido trinitario «solamente puede justificarse por la filosofía y no por la historia» (274-275).

La *permanencia* de la comunidad (275-281) apunta a convocar al individuo a una doctrina y a una comunidad ya formadas (275). Este proceso se lleva a cabo en los sacramentos del bautismo y de la cena. El bautismo queda reducido a certificar al individuo que no existe aislado sino que ha nacido en la comunión de la Iglesia y que debe aprender la doctrina de la Iglesia pasando por su autoridad antes de asimilarla en el renacimiento del hombre espiritual (276-279). En cuanto al sacramento de la Cena no hay variantes importantes respecto de Ms 102b (280-282).

La *realización de la fe* (282-297) lleva al presente mundano aquella reconciliación que en el goce eucarístico se desvanecía en un más allá, en un cielo ultraterreno, en un pasado y en un futuro (282). Pero para llegar a esa reconciliación en el presente mundano «el Reino de Dios en la comunidad» debe atravesar la triple objetividad del corazón, del entendimiento y del concepto (283). En la objetividad del corazón, es decir, en el rudo mundo medieval, la Iglesia lucha con lo mundano y cae corrompida por la mundanidad (284). En la objetividad de la reflexión (284-294) se presentan dos etapas. En la primera de ellas, las instituciones de la eticidad (familia, propiedad, Estado) logran «el testimonio del espíritu, de ser relaciones esenciales», contra la autoridad de la Iglesia que ampara su cuestionamiento en los tres aspectos de la vida monacal (castidad, pobreza, obediencia) (284-288). En la segunda etapa no solamente se ataca la autoridad de la Iglesia sino el contenido de su doctrina (288-294). La doctrina trinitaria, el proceso de la gracia, la unidad de la naturaleza divina y humana son eliminados en nombre de la identidad abstracta de la religión mahometana (289-293) y de la religión de la Ilustración (293-294). Ante este vaciamiento producido por la reflexión «el contenido religioso se fuga al concepto» para encontrar allí su justificación o, de lo contrario, se refugia «en la forma del sentimiento o de la sensación… renuncia a saber un contenido, de manera que la santa Iglesia no posee ya más ninguna

comunión y se disgrega en átomos» (295)[77]. En este último caso el sentimentalismo de Schleiermacher se ha sumado a la Ilustración racionalista en su oposición a la «filosofía» [hegeliana], la cual debe luchar en dos frentes (296). Así este largo proceso de «realización de la fe» ha dividido a la comunidad cristiana en tres estamentos: el de la religión ingenua y de la fe, el del entendimiento y de la Ilustración, el de la comunidad de la filosofía (297). Y ahora han sido puestas en evidencia la finalidad y la necesidad de la filosofía de la religión: «reconciliar la razón con la religión en sus variadas configuraciones, reconocer a éstas al menos como necesarias» (ib.)[78].

c) En la *lección de 1827* el tercer «elemento» de la religión cristiana se halla estructurado de una manera similar a la de la lección anterior, aunque contiene algunos acentos y desplazamientos significativos.

El «*nacer de la comunidad*» (L 194-196/198-199/203/199) ya se daba en la misma cristología (*cf*. L 171-173), en mayor medida que en la lección anterior. Ya en la muerte de Cristo el Espíritu captaba espiritualmente la reconciliación trinitaria, pero ahora «la comunidad son los sujetos singulares y empíricos que están en el Espíritu de Dios, de quienes difiere y a quienes se contrapone este contenido, esta historia» (194). Para ellos esta reconciliación es un presupuesto en el que primeramente deben creer (195). Para llegar a ello es menester que ellos se remonten hasta la reconciliación trinitaria (198-199) desde la «aparición sensible» pero sin detenerse en ella, sin discutir con quienes la impugnan en el nivel de la mera historia profana (195-196)[79]. Ahora bien, solamente la fe es la mediación que permite al sujeto singular elevarse a aquella reconciliación hasta el punto de ponerse a sí mismo dentro de esa unidad: el sujeto no es «diverso del Espíritu absoluto» porque «Dios contempla el corazón, mira lo substancial de modo que… la alteridad, la finitud… no afectan para nada la unidad absoluta» (203).

La *comunidad permanente* (207-208/202-206/214-215) es la Iglesia, la institución en la que los sujetos llegan al goce de la verdad del Espíritu y dan pruebas del Espíritu (207). Lo primero que se encuentra en la Iglesia es la doctrina de la reconciliación (202). Esta doctrina ha sido formada en la Iglesia y es impartida por ella: «La Iglesia es esencialmente la Iglesia

docente» (203). El sacramento del bautismo atestigua que el individuo existe en la comunión de la Iglesia en la que el mal ha sido vencido absolutamente así como Dios está reconciliado absolutamente, de manera que al sujeto le corresponde solamente apropiarse de esta verdad por la doctrina y por la educación (204-205). En el arrepentimiento y en la penitencia el sujeto llega a la conciencia del poder del espíritu «de hacer que lo malo no haya ocurrido», de manera que la lucha con lo malo ha pasado (206). La permanencia de la comunidad se consuma en el sacramento de la Cena, en el que se produce la unión mística; ahora se expone mejor la concepción de Lutero (214-215).

En *La realización de lo espiritual de la comunidad* (216-219/225-228/232) las etapas se encuentran mejor ordenadas que en la lección anterior. En el comienzo del proceso se pone la exigencia de que la reconciliación no se quede en el ámbito del corazón sino que llegue al mundo en general (216-217). Esta premisa se desarrolla en tres momentos: en la abstracción monacal la reconciliación se obtiene en el repliegue esencial del corazón frente a lo mundano (217); así se configura un equilibrio inestable entre Iglesia y mundanidad en el que los términos opuestos se suceden en una relación de dominación sin llegar a una reconciliación (218); ésta sólo acontecerá cuando «el principio de la libertad» penetre en las instituciones de la eticidad de modo que éstas lleguen a ser «divinas pero no sagradas», como lo eran las instituciones monacales (218-219). Esta reconciliación con lo mundano no se realizó en la cristiandad medieval; Hegel aquí no especifica, como en otros pasajes[80], que ella comenzó a operarse en la reforma luterana. Pero el principio de la libertad debe ser plasmado no solamente en la realidad ética sino también en la idealidad del pensar y aquí vuelve a configurarse una nueva antítesis: la del pensar abstracto de la Ilustración y del sentimentalismo pietista, los cuales empero se han conjugado para vaciar el contenido del dogma cristiano (225-226). En este momento «el contenido se refugia en el concepto y recibe su justificación del concepto [hegeliano]» (227-228). Al margen de esta reconciliación por la filosofía han quedado los estamentos de la religiosidad inmediata y de la Ilustración (232; *cf*. 228). Pero las perspectivas sombrías de Ms 104b han desaparecido: el espíritu finito

«llega a esta reconciliación y la produce en la historia mundial». Y en abierto desafío a la versión luterana de *Filipenses* 4,7 Hegel proclama audazmente que esa reconciliación es «la paz de Dios que no es superior a toda razón» (228).

d) En la *lección de 1831* el «Reino del Espíritu» comenzaría, de acuerdo con St 47, por el tema de la comunidad ya formada y supondría visto el tema del nacimiento de la comunidad por la fe[81]. En esta comunidad ya formada el sujeto parte de la inmediatez en la que no es tal como debe ser; luego lucha con esa naturalidad mala y la reelabora en la penitencia para llegar, en tercer lugar, a la seguridad de su reconciliación en el sacramento de la Cena. En este contexto interviene la consabida división de las confesiones cristianas (48). A continuación siguen dos recapitulaciones; en la primera se resumen los tres momentos recorridos por el sujeto en la comunidad como «tres estadios del proceso de Dios en ella», mientras que en la segunda —más global— se resume el proceso entero de los tres «reinos» (ib.). El resto (48-49) es un resumen del proceso de la «realización de la comunidad» en el mundo, con el que concluían las dos lecciones anteriores. No sabemos si allí Hegel mantuvo su teoría de los «tres estamentos». En cambio el pasaje paralelo de *W* confirma el final de *St* 49: «la filosofía… no se coloca sobre la religión sino solamente sobre la forma de la fe en cuanto representación»[82].

Desde este final de las lecciones puede precisarse el tipo de filosofía de la religión practicado por Hegel. Una filosofía que se considera a sí misma como el estamento superior de la «comunidad del Espíritu» y que pretende reconciliar las divisiones internas de esa comunidad es una filosofía que se ha transformado no solamente en teología especulativa, sino también en religión o, si se prefiere, en un nuevo avatar del «joaquinismo»[83]. A la comunidad creyente Hegel le pide trocar la forma representativa de la fe por la forma especulativa del concepto y, de ese modo, le promete devolverle el contenido de su fe. El creyente podrá sospechar que le entregan un contenido alterado y, en lugar de dudosos espejismos, se mantendrá en la oscuridad de la fe palpando en los fragmentos de un mundo quebrado los

contornos de una unidad perdida que le permitan tender a una visión que no se realizará en su vida presente. El teólogo podrá examinar pacientemente los detalles de la propuesta hegeliana y descubrir en ellos un cierto aire de familia, pero, si no es proclive a fáciles comparatismos reconocerá también las diferencias y, si es amigo de la verdad se abrirá a nuevos interrogantes sin dejar de pedir razones de aquello que solamente se Je dice. Si estas razones no se reducen a la autoridad de una época sino a los principios de un sistema filosófico, digamos la Lógica hegeliana, este sistema deberá ser revisado desde sus mismos comienzos para que un pequeño error en el principio no se convierta, en el fin, en un formidable sinsentido. Los filósofos podrán aportar aquí sus diversos puntos de vista y tendrán que preguntarse si es posible una filosofía de la religión en general y en el modelo hegeliano que presentamos aquí al lector.

SIGNOS, SIGLAS Y ABREVIATURAS EN EL TEXTO EDITADO

1. *Signos, siglas y abreviaturas comunes* <<

espaciada	Subrayado simple en la fuente. [Sustituido por cursiva. E. D.]
cursiva	Palabras del editor, palabras extranjeras y títulos de obras citadas.
[…]	Agregados editoriales al texto editado.
(…)	Palabra indescifrada o frase incompleta.
número en el margen superior interno	Paginación de la fuente principal. [Sustituido por marca de la paginación real en el pasaje …/… citado abajo. E. D.]
23-24	Paginación continua de la fuente. [Sustituido por paginación real. E. D.]
23/24	Paginación discontinua de la fuente. [Sustituido por paginación real. E. D.]
…/…	En el texto editado, pasaje de una a otra página de la fuente. [Sustituido por paginación real. E. D.]
número de la nota a pie de página	Línea correspondiente del texto principal.
…]	Palabra correspondiente del texto principal.
*	Signo de remisión a los notas del editor. [Sustituido por enlace numérico entre paréntesis. E. D.]
W^1	Edición de 1832.

W^2	Edición de 1840.
Ed	Agregado del editor de *W*.
Co	Convolut, cartapacio de notas de Hegel, empleado en W^2.
Va	Variante.
(*1827*)	Perteneciente a la lección de 1827.
cf.	Confer.

2. *Signos, etc., de la edición del manuscrito de Hegel*

Ms	Manuscrito «Religions-Philosophie».
MAYUSCULAS	Subrayado múltiple en el *Ms*.
marg.	En el margen del *Ms*.
marg. rem.	En el margen del *Ms*, con signo de remisión dentro del texto principal.
interlin.	Reelaboración interlinear del *Ms*.
<…>	Agregado marginal del *Ms*, integrado en el texto principal.

3. *Signos, etc., de la edición de la Lección de 1824*

De	Apunte de Deiter.
Gr	Apunte de Griesheim.
Ho	Apunte de Hotho.
No	Apunte de Griesheim usado por Hegel y por *W*.
Pa	Apunte de Pastenacci.

4. *Signos, etc., de la edición de la Lección de 1827*

An	Apunte de un anónimo.
Bo	Apunte de Boerner.
Hu	Apunte de Hube.
Q	Texto establecido a partir de *An*, *Bo*, *Hu*.
L	Edición de Lasson.

LA[1] (1) RELIGIÓN CONSUMADA SEGÚN EL MANUSCRITO

/73a/

Ésta[2] [había] sido determinada anteriormente(2) como la religión en la que el *concepto* de la religión se volvió objetivo para sí mismo — la totalidad en la que el concepto de la religión, diferenciado y desarrollado en sus determinaciones, ha sido *puesto* con ello, reviste un ser-ahí para otros y es así objeto de la conciencia. <*Hombre*[3] —aspecto de la conciencia— Dios como *irradiando en el espíritu* — en el espíritu, *frente* a El, los espíritus finitos. Cuando [estuvo] *cumplido* el tiempo(3) y *preparado el terreno*, fue menester que la finitud [fuera] eliminada del lado del *espíritu finito* —en su lado, en el lado finito— [y que él fuera] capaz, en consecuencia, de la conciencia absoluta de que Dios se revela y se manifiesta. Precisamente esto [es] la *imagen fiel* [de Dios en el hombre].>

Pero[4] la *religión, determinada en* general *como conciencia de Dios —de Dios, del objeto absoluto —, su conciencia, subjetividad —el objeto verdadero — es este todo*; aquel Dios que denominamos un mero objeto *ante la* conciencia, es *abstracción*; Dios[5] [es] este todo — así El es lo *universal la* potencia absolutamente universal,[6] la *sustancia de* toda *existencia*, *la verdad*, pero como *conciencia* <forma infinita, subjetividad infinita>, es decir, en consecuencia, como *espíritu*; <forma[7] [89] *infinita — α)* objeto, contenido — espíritu — β) uno sólo; él es como un proceso, una autoconciencia, en cuanto *objeto*, en cuanto

verdad>. Así el concepto de religión [es] *objetivo para sí mismo*, es decir, [existe] en su *objeto* —*no* como si la *religión* en cuanto *subjetividad* convirtiese al sentimiento religioso en su objeto —el *sentimiento religioso* mismo es *subjetividad* <es[95] más bien eliminación de la religión>, sino[10] (4)de modo que el CONCEPTO de la religión exista en objetividad pura, EN CUANTO objeto y contenido de la conciencia religiosa, pero de modo que con ello y en ello [sea] igualmente SUBJETIVO [y] de modo que la autoconciencia religiosa subjetiva tenga EN ELLA al *Espíritu inhabitante*,[11] Dios *esté manifiesto en ella*, <y esta *manifestación* suya *existe en la autoconciencia* espiritual y ésta[12] [es una] forma infinita de su realidad, es decir, la *realidad* en cuanto que es un aspecto; Dios mismo es uno sólo en todo. La naturaleza se revela, [es] para un otro; para esta revelación [hacen falta] dos α) la naturaleza, β) la conciencia. La naturaleza no es estos dos — sino solamente UNO de ellos; el espíritu manifiesto a sí mismo es estos dos *mismos*.>

Tal es lo que se dijo antes —la forma infinita y la unidad— la universalidad —la determinación de lo que ES REVELACIÓN.

La religión cristiana es así la religión

α)[13] de la REVELACIÓN; en ella es *manifiesto* lo que *es* Dios <de *modo que*[14] *El sea sabido tal como El es*> no históricamente ni de la manera como es manifiesto en otras religiones, sino que la revelación y la manifestación es su *determinación* y su mismo contenido. En efecto, *revelación* y manifestación [es] ser *para la* conciencia, <y[15] para la conciencia [es] el hecho de que El mismo es espíritu PARA [el espíritu], — es conciencia y es para la concienciad. Dios es *solamente manifiesto*[16] *en cuanto que está particularizándose*, *llegando* a *ser* objetivamente, es decir, llegando a ser primeramente el modo de finitud que es [la finitud] de sí mismo. <Dios[17] ha creado el mundo, se ha *revelado*, etc. [Esto no debe ser representado como] comienzo, como ACABADO, es decir, como un acto único [llevado a cabo] una sola vez y luego nunca

más, [ni hay que representar el] decreto eterno como voluntario —en consecuencia, como arbitrario—, sino que ésa es su naturaleza eterna. [Hay] dos clases de formas: α) predicados y β) acciones, actos!>. Ya una vez, en la religión griega y romana, [fue] «olvidada[18] la finitud, esta oposición»> este modo de la finitud —para otro— pero solamente de la finitud abstracta <que[19] [concibe] a la misma [oposición] como finita y no simultáneamente como infinitad. **/73b/** La naturaleza del espíritu mismo consiste en manifestarse, en *objetivarse; tal es su acto, su vitalidad*, su acto *único*, y él es solamente su acto. (Por eso aquí esta separación y finitización se encuentra determinada inicialmente como momento divino mismo como ya [lo indica el nombre] Creador), <precisamente[20] lo divino del espíritu [existe] sin oposición (no meramente como naturaleza o como conciencia común y sensible) —religiosamente—; la oposición superada en la oposición; en cuanto espíritu, en cuanto igual a sí mismo; esto es manifiesto solamente al espíritu; precisamente en cuanto espíritu el objeto en lo religioso no [es] a la vez algo otro>, porque esta *objetivación, forma infinita, es a la vez manifestación* recuperada en la infinitud — lo universal EN lo finito; (no lo finito *glorificado* [en] *figura de espíritu*, belleza [)]. En otras religiones —en estas religiones— Dios es todavía *algo diverso de su autorrevelación*: <el Uno,[21] la Necesidad que rige a los dioses>. Dios es lo interior y lo desconocido; no es tal como aparece a la conciencia. En cambio, aquí justamente α) su determinación misma [consiste] en que El aparezca y revele; β) justamente este aparecer —lo *en-sí* de lo universal, no en una distintividad *fija* y finita, sino un mundo asumido, transfigurado y divino — es este aparecer tal como El es; (su ser es su acto, su revelar mismo).

β)[22] La religión de la *verdad*. Si por verdad de la religión cristiana [se entiende] que ella es correcta, histórica — no es eso [lo considerado] aquí, sino que lo VERDADERO es su contenido; o bien, ella posee y sabe lo *verdadero, conoce a Dios tal como El*

es; una religión cristiana que no *deba conocer a Dios* y [en la que] Dios no [fuese] revelado, no sería de ningún modo religión cristiana; su contenido es la *verdad misma en sí* y *para sí*, y ella no es sino el ser de la *verdad* PARA LA conciencia; <igualmente[23] Dios es manifiesto solamente como espíritu —ver más arriba(5)—, *verdad* en sí y para sí; el sentimiento [es] lo contrario de la verdad>. Pero este conte nido es el ESPÍRITU; él es el concepto que es la realidad absoluta. *Ser-ahí*, aparecer, salir afuera, objetividad, es algo conforme con el concepto, es solamente una forma VACÍA de la alteridad; el concepto [es] el contenido entero de la realidad; el *espíritu* mismo es *este proceso de darse* esta apariencia y de *superarla, de ponerla* como *superada*, y AMBAS COSAS son el *revelar*, precisamente el hecho de que esa apariencia sea el BRILLAR de *Dios*; brillar INFINITO, no algo FUERA del brillar.

γ)[24] Religión de la RECONCILIACIÓN del mundo con Dios. Dios —se dice(6)— ha reconciliado el mundo consigo mismo; el mundo caído [y alejado] de Dios consiste en que el mundo se fija COMO CONCIENCIA FINITA, conciencia *de ídolos*, del universal en cuanto exterioridad y no en cuanto tal, o como conciencia de *fines finitos; desistir* de esta *separación es el retorno*, el retorno *intuido* de la realidad, el estar-asumida la finitud en lo eterno, la UNIDAD DE LA NATURALEZA DIVINA Y HUMANA, el serla *virtualmente* y el proceso de poner eternamente esta unidad; <en[25] esta intuición de la verdad [está] la *certeza* absoluta de sí mismo; la certeza incluye en sí toda subjetividad y ésta se encuentra en el espíritu y en su verdad>; de este modo [es] la religión de la libertad; impulso *especulativo*, objetivo, universal, en sí y para sí, absoluto, hacia el ser-en-sí-y-para-sí y ella misma […]

<Antes[26] (7) el concepto [estaba] ya en *El concepto de la religión* misma.> **/74a/**

A. Concepto abstracto.[27]

Concepto ya [dado] con la religión.

Metafísicamente [reviste] esta forma: Dios es espíritu, Dios tiene realidad,[28] existe por su concepto; prueba de la existencia de Dios desde su concepto. <Antes(8) [había] transición del ser finito al ser infinito, universal>[29] desde el *ser*,[30] es decir, desde lo inmediato, al ser (a la misma determinación) en su verdad, al concepto; ahora desde el concepto al ser; la presuposición [es el] concepto.

El concepto de esta religión [está dado] ya con la religión.

La determinación de Dios, de que El es la Idea ABSOLUTA; absoluta, es decir, que El es el *espíritu*.

Pero el Espíritu, la Idea absoluta consiste α) en existir solamente en cuanto[31] *unidad del concepto* y *de la realidad* y de modo tal que tanto el concepto como la *realidad* existen en él mismo en cuanto totalidad;[32] β) *pero* esta realidad es, como se mostró antes, la *revelación*, la manifestación que es para sí; frente[33] a aquel concepto [está] la autoconcíencia, la finita — la autoconciencia finita llamada *naturaleza humana*; en la medida en que llamamos «naturaleza divina» al concepto absoluto la *idea del Espíritu* consiste en ser la *unidad de la naturaleza divina* y *humana*; los hombres [han] llegado a esta intuición. Pero la misma naturaleza divina consiste solamente en ser el *Espíritu absoluto*; por consiguiente, la misma unidad de la naturaleza divina y humana es precisamente el *Espíritu absoluto*.

γ)[34] Pero la verdad no se deja expresar en una sola proposición; ambos, el concepto absoluto y la Idea en cuanto unidad absoluta, son también diversos de su realidad; por eso el espíritu es el PROCESO VIVIENTE por el cual la unidad *virtual* de la naturaleza divina y humana [se vuelve] actual [*für sich*] y es producida; lo que ES VIRTUAL [*an sich*] debe ser también producido —fin— y no es producido nada que no exista

virtualmente. <Así[35] el culto es producido e introducido por la Idea misma>.

Ahora bien, la determinación abstracta de esta Idea es la *unidad del concepto* y *del ser*, y esta determinación abstracta es la que se le *ocurre* a la metafísica en la así llamada *prueba ontológica* de la existencia de Dios **/74b/** y ella se ha *esforzado* en mostrar aquella unidad de una manera *formal*.

α) En las anteriores(9) así *llamadas pruebas* se ha pasado de un SER FINITO a un ser *infinito*, [a un ser] necesario en sí y para sí, [a una] potencia que actúa según *fines; no se ha partido* de la REPRESENTACIÓN ni se la ha supuesto durante el curso de la prueba; ellas parten del ser y solamente se trata de la DETERMINACIÓN de este *ser*; ellas parten de la *objetividad* que es finita (y consiguientemente, también subjetiva) y pasan a lo UNIVERSAL, a la verdadera [objetividad], AL CONCEPTO de ella —porque el concepto del ser contingente es la necesidad—, [pasan] a la finalidad. La relación es el *concepto* mismo de la verdad y de la sustancia. Por lo tanto, aquí [tenemos] la TRANSICIÓN del *concepto* mismo a la OBJETIVIDAD. <Más[36] precisamente: α) Ahora [se ha] partido del concepto, antes [se partió] del ser-ahí; la verdad de éste es el concepto, lo universal, la potencia universal, absoluta, en sí y para sí. Ahora [procedemos] inversamente. Ambos [procesos son] necesarios para que los dos existan como algo puesto, es decir, para que [sea] superada su unilateralidad y [sea] quitada a cada uno la apariencia de la *inmediatez*. <β)[37] En sí y para sí> *esta misma unidad* está presupuesta en el concepto de Dios; Dios es *solamente esa* [unidad]; de otro modo no hay ningún concepto de El; esta unidad debe estar probada y presente con el INGRESO EN LA RELIGIÓN; el concepto es esta SUBJETIVIDAD o *proceso de realizarse dentro de sí mismo*, de darse objetividad — o el fin que solamente existe en la forma de la alteridad. *Ser:*(10) esta determinación abstracta[38] es tan pobre que propiamente no vale la pena hablar de ella; esta identidad *inmediata* no es sino el

momento[39] totalmente vacío de la unidad del concepto consigo mismo.

<γ)>[40] Pero SER significa demasiado en la OPOSICIÓN del concepto o de la representación, de la subjetividad fija; <la aparición[41] de la oposición es *signo* del punto de vista de la subjetividad que es para sí; es decir, la oposición significa demasiado porque justamente a esa profundidad que es el espíritu le pertenece la *totalidad del sujeto en sí mismo*, — la subjetividad sustancial y, en consecuencia, la oposición infinita. El concepto parece no *necesitar* del ser, como el alma no necesita del cuerpo;> el *interés de la razón* apunta a que esta subjetividad sea una nulidad. Solamente en este nivel en el que se habla del concepto de Dios la oposición llega a ser esta oposición suprema de la *representación o subjetividad y de la objetividad* o ser en general; anteriormente [había] tan sólo *oposición del SER finito* y del *ser* infinito, de manera que el ser era lo común, y la oposición estaba subordinada a este universal. Éste es el interés de la razón; la importancia de la oposición se presenta solamente en la totalidad de ambos aspectos.

<δ)[42] Si pensar y ser se hostilizan, [¿] cómo resolver esta oposición [?] Con ello se presenta la apariencia de que el concepto [ha sido] convertido en lo peor de todo, porque esta oposición —[donde] la subjetividad [es sólo] un lado— [es] SOLAMENTE subjetiva; tenemos conceptos en la cabeza, no por ello tenemos todavía una realidad. Pero ¿respecto de qué? Aquí la subjetividad real, el *sujeto empírico* [es] el todo a partir del cual es aislado el concepto como uno de sus modos abstractos y es convertido en un «*solamente*». El hombre *existe* —eso no se discute—; él tiene conceptos, pensamientos, pero eso es solamente una de las tantas cosas que él tiene y que, comparado con él y con su naturaleza concreta, es algo unilateral.

Este rebajamiento del concepto procede de la misma *comparación* que está presupuesta en la prueba de la existencia de Dios que va a ser *examinada*. Esta prueba presupone que Dios, en

cuanto contenido, es lo más perfecto; en comparación con esto, el *mero* concepto de Dios es imperfecto. ¿Por qué Dios existe? Anselmo responde: porque Dios es perfecto, es decir, es unidad del concepto y de la realidad. ¿Por qué el concepto de Dios es *solamente* concepto? Pregunta moderna y [su] respuesta: porque el hombre es identidad *concreta* — unidad del concepto y del ser. α) Consecuencia: por lo tanto, debemos quedarnos en el «*solamente*». Por el contrario, debemos abandonar el «solamente», β) Aquella perfección no [existe] en la intuición, sino en el pensamiento. «Perfección» no satisface porque…!> **/75a/**

<Ciertamente[43] esto ocurre dentro de la opinión moderna y se sostiene que la verdadera realidad afirmativa es justamente esta unidad empírica del pensar y del ser, es decir, el hombre empírico, el mundo inmediato. Así como en Anselmo el PENSAMIENTO de lo más universal [es] la REPRESENTACIÓN *de la perfección*, aquí [loes] el *ser-ahí* de lo concreto.> **/74b/**

Aquella prueba metafísica adopta ahora este recorrido:

α) El concepto de Dios — el hecho de que éste es posible en sí mismo, el ser omnirrealísimo,(11) meramente *positivo*, es decir, abstractamente positivo.

β) Ser es realidad, por lo tanto γ) [está incluido] en aquellas realidades [del concepto de Dios]. **/75a/** α) Contra esta *prueba Kant*(12) [objeta] que el ser no puede ser «descascarado» del concepto, porque ser es otra cosa [que] el concepto. *α)* El ser no sería ninguna determinación del concepto <ninguna realidad>;[44] (13) nada agrega al *contenido* de un objeto, por consiguiente no [es] ninguna realidad; [es] ciertamente mera forma, β) ANSELMO [presenta] simplemente esta prueba: Dios debe ser LO PERFECTÍSIMO; si Dios fuera una mera representación no sería lo perfectísimo porque consideramos como perfecto lo que no es solamente perfección, sino aquello a lo que también compete ser.(14) [¡] Muy correcto [!] — se ha presupuesto lo perfecto; lo verdadero como tal es aquello que es representación,

concepto, pero [a lo cual] también compete su determinación opuesta — el ser. [¡] Muy correcto [!] *Presuposición*: lo perfecto es aquella unidad, está presupuesta en nuestra representación — en la de todos los hombres, de todos los filósofos. SI ES LICITO hacer UNA PRESUPOSICIÓN, lo es ésta; contiene todo sentido humano *actu* — no como la ridícula ley lógica A = A. Lo que es, es. <Eso[45] no lo pueden negar, pero en buena compañía, es decir, entre gente del oficio — > <β)[46] Contra eso dice ahora> el entendimiento: concepto y ser son diversos; [¡] muy correcto [!] — así ellos son finitos y *no* verdaderos y justamente la tarea de la razón y del sentido común y racional del hombre [consiste en] no detenerse en lo finito y en lo no verdadero ni en tomarlos *como algo absoluto*. <El pensar[47] es *universal* en sí mismo, objetivo>. *Concepto sin* OBJETIVIDAD alguna es un vacuo representar y opinar; ser sin conceptos es la exterioridad y el fenómeno que se disgregan.

La metafísica ha sometido el simple pensamiento de Anselmo(15) a esa *formalidad del silogismo* y de este modo le ha quitado su auténtico sentido y contenido.

α) El *concepto* de Dios —lo omnirrealísimo— este contenido [es] la *afirmación* abstracta; el concepto de Dios no [es] como un concepto entre tantos, como si otra cosa fuera concepto como El es concepto; Dios no es un concepto, sino el concepto; ésta es la *realidad absoluta* <que es idealidad>.[48] **/75b/**

β)[49] Dios [es] toda realidad, luego [es] la [realidad] del ser; es decir, en el concepto está *contenido* el ser. *αα)* [¡] Correcto [!] anteriormente el ser, esta identidad inmediata, [era ya] un momento del concepto pero ββ) un concepto distinguido del ser en *cuanto subjetividad*, y justamente se trata de *superar esta diferencia* o bien, de despojar al concepto de su subjetividad. El ser <es>[50] exhibido en el concepto <como una realidad,(16) es decir, como[51] un tipo de propiedades, de determinaciones de contenido, así como [ocurre] al representar «el hombre, la razón, etc.», es decir, en general, de modo que el concepto como tal es el

subsistir o el sujeto del ser en cuanto predicado suyo>; así justamente se muestra que él no es lo que se entiende habitualmente por «concepto» — algo opuesto a lo objetivo; él no *debe* anexarse el ser. Esto, el hecho de que el concepto niega su distintividad de ser subjetivo, el hecho de que ella es negada o más bien el hecho de que él mismo es esta dialéctica suya — esta circunstancia, este giro constituyó la verdadera transición. Lo importante es esta negación de la subjetividad del concepto dentro de él mismo y esta negación no es llevada a cabo mientras no se declare al menos en forma de presupuesto, como ocurre en Anselmo, el fundamento absoluto, que lo perfecto y verdadero es solamente esta unidad del concepto y de la realidad.

<Kant[52] dice: no hay una determinación de contenido(17) — nada agrega al contenido, al concepto de «cien táleros», el hecho de que ellos *existan* — αα) correcto — justamente porque y en tanto que [está] contenido en el concepto mismo, pero ββ) justamente su sentido [en Kant] consiste en que [el hecho de ser] no está contenido en el concepto, es decir, en el concepto *subjetivo*; ese concepto subjetivo o mera representación subjetiva es lo que él tiene presente; de modo que el ejemplo de los cien táleros representados [es] aquí el contenido como tal, es decir, en cuanto representado [es] diferente de su ser; nada se agrega al contenido mediante el ser, ninguna determinación de contenido como las utilizadas en las pruebas usuales. El concepto sería [en Kant] lo que abarca las determinaciones del contenido distinto de la forma, es decir, del ser. [Esto es] correcto en el ámbito de lo finito.

Pero en Dios el contenido [es] concepto Y SER; éste es el contenido *entero* de su metafísica — ésta es la «perfección» de Anselmo— en cuanto presupuesta. ¿Qué derecho [hay para] establecer este presupuesto? Porque aquí justamente importa que no presupongamos más a Dios como contenido o como lo perfectísimo, sino que lo perfectísimo y la verdad absoluta sea justamente la unidad del concepto y del ser. Lo que hay que

comprobar es presupuesto y, ciertamente, el concepto puro como tal — α) no el de Dios, β) no un concepto *finito*, es decir, un concepto en el cual el pensamiento y la existencia están *separados y permanecen* separados.>

Por consiguiente, el pensamiento de Anselmo es muy correcto en general — convence al sano entendimiento humano cuando él llega así a aislar la *representación* como tal; pero para él Dios es inmediatamente esta misma unidad; esta unidad del sujeto y del ser es *subjetiva*; así para él es contradictorio detenerse en esa determinación. En cambio, aquel proceso formal [de la metafísica moderna] presupone el *concepto de posibilidad* y de otras cosas por el estilo de manera tal que esta posibilidad debe [ser] concebida y *permanecer*, mientras que el interés de la razón consiste precisamente en superarla.

<Diferencia[53] de los presupuestos modernos

α) el hombre concreto empírico— *razón* [*y*] *sensible*— unidad

β) *mero* concepto —debemos quedarnos en esto— no [está] resuelta la contradicción respecto de α) —> **/76a/**

B)[54] *Representación concreta o más bien determinación, es decir, desarrollo de la Idea entretejido por sí mismo en el culto —*

La[55] distintividad en cuanto (distintividad de la) *realidad*, el modo del ser en el nivel de la Idea, es la *distintividad del* CONCEPTO MISMO; esto [fue] indicado anteriormente;(18) aquí <en[56] el espíritu — Dios es espíritu>[57] [esto se verifica] en el concepto de la *revelación, de la manifestación*; precisamente esta realidad suya es su *distintividad, es el concepto* — de que el Espíritu absoluto existe. Lo que es el espíritu, su concepto, *solamente* puede ser *explicitado por su realización, por su*

totalidad, precisamente porque su concepto consiste en ser la Idea. De otro modo se representa este concepto <y determinación conceptual>[58] y después, *una realidad* conforme con éste; así como anteriormente(19) [se representó], por ejemplo, la potencia del Señor, del Uno [y] una realidad,[59] un ser *exterior*, determinado por este Señor en cuanto potencia de esa *realidad*; aquí [esto ocurre] de este modo *porque la determinación* del concepto es *abstracta*; por eso el ser exterior es diverso [del concepto], la determinación del Señor [está] solamente en aquél; así los dioses griegos —exteriores a la Necesidad— [son] configuraciones, elementos y potencias individualizados. Pero cuando el concepto [es] Idea, identidad del concepto y de la realidad, esto significa justamente que la realidad misma constituye *solamente la distintividad del concepto*, y el concepto en su distintividad no debe ser explicitado sino por medio de esta realización misma.

La reflexión se comporta de una manera diversa de ello;[60] ella interpreta a la *distintividad en cuanto tal* bajo la forma de un predicado, de algo en reposo — no como la actividad de la realización y como un desarrollo de ésta, [sino] como una *simple determinación abstracta*, <solamente[61] como determinaciones *positivas*, es decir, en cuanto *positivas* [ellas] deben conectarse con el sujeto sin que a la vez sean diferenciadas de aquello que ha sido determinado como sujeto> y para ella [,para la reflexión,] resultan de este modo predicados *diversos* en cuanto que la *misma determinación fundamental* —si ella es una— es aplicada a *aspectos* diversos; pero así estos mismos *aspectos diversos* son empíricos, es decir, son concebidos como extrínsecos a la naturaleza del objeto. **/76b/** Así se muestran[62] *diversos predicados* de Dios en cuanto que El está determinado como espíritu — <*omnipotencia,*>[63] *justicia*, *bondad*, después *sabiduría*, providencia, omnisciencia, etc., y *después*, en cierto modo fuera de *estos predicados*, la HISTORIA DE DIOS, la eficacia de Dios y sus obras —creó al mundo, a su Hijo— la

Trinidad, el amor a los hombres, la redención. Así la *manifestación* de Dios está separada de *aquellas determinaciones*; <no[64] [se ha] reflexionado que el sujeto *simple* [se vuelve] diverso por aquella diversidad>.

En la medida en que <ahora la diferencia se aleja de tales determinaciones en sí *mismas* y de su referencia al sujeto simple, ella aparece de otra manera.> [En la medida en que] ellas son determinaciones α) [son] *diversas entre sí*; β)[65] aun cuando deben ser infinitas — *sensu eminentiori, excellenti*(20) γ) [ellas son], empero, determinadas, por tanto son finitas y así se dice(21) que ellas expresan solamente *nuestras relaciones con Dios*, pero no su naturaleza, la cual, dado que no hay modo de explicarla sino por aquellos predicados, nos es *desconocida, inexplicable. α)* [Es] correcto [señalar] esta deficiencia, β) Pero igualmente [es] correcto [afirmar que] aquella forma de predicados [es] usada popularmente de una manera correcta; reflexiones generales, aun cuando [sean] en sí una representación un tanto indeterminada, <aportan[66] al alma un gran sentido, sin desarrollo ulterior y sin el significado de ser exclusivo, finito; de la misma manera como también nosotros aceptamos y usamos bastantes representaciones figurativas y simbólicas, imágenes poéticas. Otra cosa ocurre cuando ellas son tomadas netamente en su significado reflexivo determinado, en cuanto excluyente de otras determinaciones — entonces aquella contradicción [es] subjetiva, así [ellas son] solamente referencias a nosotros mismos, representaciones subjetivas; así lo somos NOSOTROS también, los que las negamos. Pero entonces esto [configura] justamente una reflexión exterior, una dialéctica exterior. Pero no [es] exterior, sino que la distintividad [es] *predicado*.

Dios es justamente la Idea que se autodetermina y que eleva su determinación a la infinitud — es solamente autodeterminación INFINITA>. Cuando la distintividad es tomada como tal resultan aquellas contradicciones,(22) pero la representación las pasa por alto, se eleva por encima de lo

limitado y tiene ante sí su contenido universal.[23] Pero, como ya se observó, los predicados abstractos reciben su sentido en el movimiento; *esta realización es la auténtica finitización* de aquello mismo en lo que está contenido su valor absoluto (la sabiduría, fin en sí y para sí que se mantiene en la realidad — [en] la apariencia de un otro) y esas cosas que pueden aparecer como diversos aspectos de este contenido son solamente momentos de este mismo movimiento.

La determinación o —expresado más bien exteriormente— la *configuración de Dios* es, por consiguiente, su Idea y ésta es el *movimiento*; las determinaciones atañen al modo de la diferencia y proceden de éste. **/77a/**

<γ)[67] Ahora bien, en tanto estamos familiarizados de antemano con las determinaciones del concepto diremos: [existe] en tres elementos. Pero estas diferencias [se] desarrollan en sí desde el concepto mismo y constituyen la transición misma entre ellas. Pero al menos nuestra reflexión puede y debe consistir en que la *primera* [determinación] es el concepto *universal*, el concepto en el elemento de la universalidad>

Ahora bien, Dios es primeramente α) el concepto de Dios — el *concepto* en cuanto *distintividad*, es decir, en cuanto elemento, el *pensar* de El mismo — El en su eternidad, *aquella Idea en sí y para sí* — <Dios uno y trino>.[68]

β) Ser concepto es una distintividad de la subjetividad desde la Idea absoluta, para nosotros e, igualmente, en él mismo; el concepto [es] este dirimirse para dar a sus diferencias la *figura de la* INMEDIATEZ — así [ellas aparecen] como autónomas; el concepto, justamente en su mediación, [debe] reflexionarse hasta la identidad consigo mismo según la cual las diferencias revisten primeramente la modalidad de un *mundo inmediato*, una naturaleza; <Dios[69] es creador de la naturaleza *y sabio conservador de ella; la* aparición de Dios *en la naturaleza [es] α) la naturaleza*, *β) el Hijo del hombre —pero esto último para la fe*, *para aquel espíritu de Dios; certeza, saber de lo divino*>.

γ) Objetividad, en cuanto propia del espíritu finito; esta inmediatez, finitud, es ESPÍRITU FINITO; la aparición de Dios en el espíritu finito en general, la historia de la redención y de la reconciliación, la misma historia eterna y luego esta historia en cuanto [acontecida] en éste, en el *singular*, es culto, en cuanto aspecto subjetivo.

Tales [son] las *tres esferas en las que debe ser considerada la Idea divina en cada una* de las cuales *ella* existe enteramente pero diferentemente, según la determinación del elemento.

[Esfera] *a)*[70]

<α)>[71] *Dios es espíritu — en el elemento del pensamiento*, aquello que con razón se llama el *Dios eterno*, *Dios en cuanto* tal, porque aquí no se encuentra la apariencia de la *finitud*, de la desapropiación ni su aparecer en una realidad autónoma, para sí.

Dios es espíritu, es decir, es aquello que llamamos el Dios uno y *trino*. «Contenido[72] puramente ESPECULATIVO, es decir, MISTERIO de Dios»; Dios es espíritu, la *actividad absoluta*, *actus purus*, es decir, *subjetividad, personalidad infinita*, infinito diferenciarse de *sí mismo*, generación; pero esto diferente <divinidad[73] que se objetiva y es objetiva a sí misma> está contenido en el *concepto eterno* de la Universalidad en cuanto *subjetividad absoluta*; así él está puesto en su *diferenciación infinita*, no ha llegado a la *tiniebla*, es decir, al SER-PAR A-SI, a la *opacidad*, a la impenetrabilidad, a la finitud, sino que está permaneciendo a la vez en esta *unidad inmediata*, así como en su diferencia y así en su diferencia y en él mismo [existe] el concepto entero —el *Hijo* y Dios—; <*esta*[74] *unidad absoluta* [es] para sí, en cuanto idéntica a sí misma en su diferencia, el *amor eterno* >. **/77b/**

β) Espíritu, *amor*, intuición de sí mismo en el otro, esta unidad *inmediata* expresada, en consecuencia, en la forma del

sentimiento [es] este mismo *intuir*; pero este intuir, esta identidad, existe solamente en la forma de la diferencia infinita (*mera sensación* [sería] amor animal y *después*, diversidad) y es verdadero solamente en *cuanto* puesto en la *diferencia*, en la reflexión dentro de sí, en la subjetividad, verdadera diferenciación de los diferentes; así su unidad [es] *espíritu*. <Intuición[75] de esta unidad; por ejemplo, un poeta que canta su amor — no solamente ama, sino que lo *convierte en su objeto*; esto [es] el espíritu:> <saber[76] el amor, saberse en el amor>.

Dios es el *Uno*, primeramente lo universal.

Dios es el *Amor*, sigue siendo el Uno, pero algo más que *unidad* [entendida] como identidad *inmediata* y no como reflexión negativa dentro de sí.

Dios es ESPÍRITU, es el Uno en cuanto *subjetividad infinita* — el Uno en la subjetividad infinita de la diferencia.

Observaciones:

<Relación[77] de los conceptos, especulativa, totalmente peculiar, [es] otra relación — metafísica.

Contenido absoluto α) para el concepto; la ciencia especulativa(24) [ha] reconocido y *comprobado* que esta Idea [es] la verdad, toda verdad, la única verdad— [lo ha] *comprobado* y ESTABLECIDO por la mediación pensante; en *ésta* se [está] superando cada determinación, cada contenido. La así llamada fe [lo está] aceptando *inmediatamente* [en cuanto] aseverar con su espíritu el testimonio del Espíritu divino>.

α) En lo *tocante a estas determinaciones* —puras determinaciones especulativas del pensar— [o bien] se les debe permitir ese carácter o bien para la fe [bastará] este *acoger* conforme con las formas dadas, ingenuas, felices, de la representación — *hijo, engendrar*. En efecto, cuando EL ENTENDIMIENTO [se] aplica a estas representaciones especulativas e introduce sus formas ellas están inmediatamente trastornadas y, cuando a él le place, no necesita para nada dejar de mostrar *contradicciones*. Hay contradicciones, pero a la vez han

sido resueltas; él tiene derecho de mostrar contradicciones mediante las *diferencias* y la reflexión de las representaciones en sí mismas; pero Dios, el *Espíritu*, *es* justamente eso *mismo* que suscita *eternamente* esta *contradicción* [*y la*] *supera*. El no aguardó a este entendimiento que pretende eliminar la contradicción y estas determinaciones que contienen la contradicción; El consiste justamente en eliminarlas. Pero a la vez [El consiste] en poner estas *determinaciones y en diferenciarlas* — en este *dirimir*. El entendimiento las contrapone con la universalidad abstracta, **/78a/** con la *unidad*. Pero ésta es solamente otra manera de *contradicción* α) *que no es sabida* por el entendimiento β) que justamente por eso no es *resuelta* por él —la separación permanente— porque aquella universalidad [se mantiene] en un solo lado, para sí; no [hay] ninguna actividad ni unidad en la que las diferencias están *superadas*, justamente preservadas, [sino] una universalidad *abstracta*; se [ha] llegado a ella mediante la negación; la *negación* es su propia determinación y génesis.

β)[78] Inmediatamente en el comienzo(25)se recordó que en las diversas *religiones*, en las más simples y menos desarrolladas, se presentan *resonancias y huellas* de ideas y determinaciones que solamente más tarde se convierten en el asunto principal. Así, en las *diversas religiones* encontramos, de [una] o de otra manera, la forma y la expresión de aquella tríada, por ejemplo, en la *religión hindú*; pero otra cosa es la cuestión de si *aquella determinación es la determinación primera y absoluta* que fundamenta a las demás o si ella es solamente una forma que aparece junto a otras —así como también Brahma es el Uno, pero jamás es objeto del culto. Esta forma [triádica] no puede aparecer en lo más mínimo en la religión de la belleza ni en la religión de la finalidad; en esta multiplicidad y particularización no cabe acertar con la medida que delimita y que retorna dentro de sí. Pero ella no *existe sin huellas* de aquella *unidad* [triádica]. Cuando habla de los números pitagóricos —la tríada— Aristóteles dice: «Nosotros creemos que

hemos invocado enteramente a los dioses solamente cuando los hemos invocado *tres veces*.»[79] (26) Pero es capital el hecho de que Platón —*con Pitágoras*, según Pitágoras y tomado de *Pitágoras* — [haya] determinado como tríada a la idea abstracta en el Timeo;(27) con mayor determinación y detalle lo hicieron los neoplatónicos [y] los pitagóricos(28) tardíos. <Justamente[80] en la filosofía [se ha] extinguido totalmente y en la teología no [reviste] más ninguna seriedad>.(29) En la época moderna la forma de la TRIPLICIDAD ha sido evocada nuevamente a partir de Kant;(30) — [un paso] de importancia infinita.

<α) Ahora[81] bien, allí donde [se presentan] formas que pertenecen a la determinación de que Dios es el Espíritu existe — como se dijo— la diferencia de que ellas constituyen la determinación fundamental. Se ha pretendido(31) *minimizar* a la religión cristiana por el hecho de que esta determinación que le es propia es más *antigua* que ella, de que ella la sacó de aquí o de allí, α) Esta *cuestión histórica* no decide sin más acerca de la *verdad intrínseca*; β) pero aquellos antiguos no [han] *sabido lo que* tenían *allí*, no [supieron] que esas determinaciones contienen la conciencia absoluta de la verdad sino otra cosa — [sabida] como subordinada a otras determinaciones.>

β) *Subrayar* también estas formas del *número* en relación con el entendimiento. Por aquí [se presentan] dos tipos de *escollos*:

[*α)*] Enumerar los momentos de la Idea — *tres unos*— parece ser algo totalmente ingenuo, natural, obvio. Solamente [así, mediante] la modalidad del número que se entremete aquí, **/78b/** *cada determinación* está fijada *como* UNO y comprender tres unos como un solo UNO parece ser la exigencia más *dura* o, como se dice, la más irracional. Solamente al entendimiento no se le ocurre otra cosa que aquella autonomía DE LO UNO — la división y fragmentación absolutas; pero la consideración lógica(32) muestra que lo uno debe ser en sí más bien dialéctico y no algo autónomo y verdadero; <lo uno[82] [es una] entidad del entendimiento>. Les bastaría con recordar la materia, la cual es lo

uno real que ejerce resistencia, pero es *pesada* — es decir, muestra la aspiración de no existir *como* lo uno, sino de superar su ser-para-sí y así lo declara como algo nulo; ciertamente, puesto que ella sigue siendo solamente materia, esta exterioridad extrema, ella perdura solamente en el *deber-ser*; la gravedad, esta superación de lo uno, constituye justamente la determinación fundamental de la materia(33) y la materia sigue siendo la peor modalidad, la más extrínseca y no-espiritual, del ser-ahí.

β) <Pero[83] con esto se conecta otra forma — todavía más dura.> La determinación superior de las diferencias dentro de la Idea absoluta es la PERSONALIDAD. Ellas fueron caracterizadas como personas dentro de la divinidad y si ya la determinación de lo uno parece algo insuperable al entendimiento abstracto, [lo es] todavía más la determinación de la *personalidad*. <La determinación[84] de la forma es aquí forma INFINITA; cada momento [existe] como sujeto y personalidad, como momento absoluto aunque abstracto, para mostrar que la oposición debe ser entendida *absolutamente*. Pero personalidad [significa] además lo extremo mantenido en su abstracción — solamente como *disuelto*, como no aislado esencialmente. Representación, sensibilidad: α) Tres dioses — la subjetividad estaría perdida, β) Lo malo — o más bajo.> *Personalidad* es la subjetividad infinita de la certeza de sí mismo, esta reflexión dentro de sí mismo en la diferencia que, en cuanto forma abstracta, es a la vez *excluyente* respecto de otra cosa. <Anteriormente[85] (34) se ha visto que esta determinación [es] esencial; la Idea suprema [es] simplemente la reflexión absoluta, la totalidad[86] de los aspectos en ellos mismos.> Cómo comprender como un solo uno a estos unos infinitos para sí que hasta son[87] esencialmente excluyentes —tal pluralidad de unos — [es] la más dura contradicción. Es cierto, pero justamente la Idea divina, como se dijo antes,(35) no es solamente esta contradicción, sino su disolución — *disolución* no en el sentido de que no existe aquella [contradicción] sino que ella es disuelta.

Personalidad, libertad — ella es *verdadera* justamente en su ser-para-sí infinito; por eso su mismo concepto es la determinación de la IDENTIDAD CONSIGO, de la *universalidad*. Esto especulativo [es] justamente el abandono de sí hasta el extremo más alto; este movimiento eterno [es] su concepto.

Esto [está] expresado en el *amor*, en el espíritu; su ejemplo eterno [reside] en la autoconciencia; ya también en modos naturales — el nacimiento [presupone que los] padres [poseen] la misma *especie* [pero] también particularidad; una familia [es] unidad natural de aquellos que son personas y unidad ética en el amor. **/79a/**

<En lo cristiano[88] [existe] simplemente lo uno y trino, el Padre, el Hijo y el Espíritu, en otras configuraciones, determinaciones más detalladas. Determinación capital: el fin — el concepto que se *conserva*; lo viviente se produce a sí *mismo*, es decir, aquello que es, infinitamente, es producido; la diferencia en los procesos [es] ya en sí y para sí una apariencia, solamente un juego, como en el amor y en su correspondencia el *cerciorarse*, el goce [es] solamente una forma abstracta del movimiento; cerciorarse —*uno* — aquí [hay] identidad en forma de *repetición*; también para *este* instante; esto, este instante es excluyente; la ley celeste, también en *este* instante. La ley sigue en pie, para sí; contar es un placer para niños; una regla *firme*, también en este caso, saber de *antemano* con toda certeza que la cosa debe resultar mediante este procedimiento. Así lo *particular* [está] puesto solamente como apariencia.> γ) Todavía [debe] prestarse atención a la fuente de *múltiples* modos de *representación* y de determinación.

En efecto, cuando decimos: «Dios en sí, según su concepto, es la potencia infinita que se dirime <y que retorna dentro de sí>.[89] El es esto solamente en cuanto negatividad que se refiere a sí misma infinitamente, es decir, en cuanto reflexión absoluta dentro de sí mismo, lo cual es ya la determinación del Espíritu. Por eso, [90] cuando queremos hablar de Dios según su primera

determinación y a partir de ahí queremos llegar a las otras determinaciones ya estamos hablando aquí de la tercera determinación — lo *último es lo primero*. Cuando, empero, evitamos esto en cierto modo o bien, <cuando comenzamos[91] de una manera abstracta>, cuando la imperfección del concepto permite hablar del primero solamente *según su determinación él es lo universal* y aquella actividad, crear,[92] engendrar es ya un principio diverso de lo *universal abstracto* y así, en cuanto *segundo* principio, aparece y puede aparecer como lo que *manifiesta* y lo que se expresa (*Logos, Sofía* — lo primero [es] el Abismo). En *tiempos de la vida de Cristo* y varios siglos después del nacimiento de Cristo *vemos* surgir representaciones filosóficas que suponen la *representación de esa relación*. Se trata, en parte, de sistemas *filosóficos* autónomos —como la filosofía de *Filón*, un judío[93] alejandrino, y la filosofía de los *posteriores alejandrinos* — pero principalmente se trata de *mescolanzas* de la religión cristiana con representaciones filosóficas, mezcladas con representaciones figurativas, *alegóricas* — *mescolanzas* que constituyen una gran parte de las *herejías*, principalmente las *gnósticas*.(36) Así, por ejemplo, en Filón el ὀν es lo» *primero*, el Dios incomprensible <el[94] incomunicado, innominable, ἀμεθεκτος> — lo mismo [se dice] en una parte de los neoplatónicos, lo segundo es entonces el *Logos*,(37) principalmente el νοῦς, el Dios que se revela y que se exterioriza, **/79b/** la ὁρασις θεου, la σοφία y λόγος, luego el *arque*tipo de la humanidad,(38) el Hombre, la Imagen del celeste y eterno revelar de la divinidad oculta — φρονησίς, Hokmah(39) <Neander,[95] p. 15>. —

<p. 94>:[96] Valentín(40) y los valentinianos denominaban a aquella unidad βυθός, el abismo, αἰων— es decir, el τελειος αἰων εν ἀορατοις παὶ ακατόνομάστοις ὑψόμασι lo eterno que habita alturas invisibles e inexpresables; <además[97] muchos eones, potencias universales>; βυθός, aquel que en sí y para sí está

elevado por encima de todo contacto con cosas finitas en cuanto que nada puede ser participado en sí y para sí e *inmediatamente* de su esencia sobreabundante y es el principio y el padre de todo ser-ahí solamente por la mediación, por los *Sephiroth* mediadores — προαρχη, προπατηρ. 755

<p. 98>:(41) [98] (42) A todas las cosas debió preceder la autorrevelación del Dios oculto; mediante su autorreflexión (ἐνθυμησις ἑαυτου) El engendró al *Unigénito*, el cual es el *ser-comprensible de lo eterno*, καταληψις του ἀγηννητου, el primer comprensible, το πρῶτον καταληπτον, el cual es el principio de todo ser-ahí determinado, la primera autodeterminación y delimitación de la esencia infinita e inconcebible; por eso el *Monogenes* es el auténtico padre y el principio fundamental de todo ser-ahí, πατήρ καὶ ἀρχη, el ὀνομα ἀορατόν; el βυθός es en sí y para sí ἀνονομαστος, aquel otro es el πρόσωπον του πατρὸς. 760 765

<Con esto[99] se conecta la gran controversia de la Iglesia cristiana oriental y occidental, si el Espíritu procede del Hijo o procede del Padre y del Hijo;(43) en la medida en que solamente el Hijo es lo activante y revelador el Espíritu procede solamente de él. Pero en general el Espíritu no goza de esta importancia en la determinación; en la medida en que está determinado el *Nus*, λόγος, σοφία, el segundo principio, el revelador, el Hombre, etc., él es también el demiurgo o la transición inmediata hacia éste.> 770 775

Brevemente, la *fuente de las múltiples* así llamadas *herejías* reside puramente en el *giro* de la especulación, el cual, en la transición de lo Uno y *universal* hacia la diferencia, separa de aquél esta actividad, la convierte en una hipóstasis separada de aquél que [debe] permanecer allá arriba como lo abstracto. Pero este Logos, considerado más de cerca, es ya él mismo la determinación del retorno dentro de sí mismo [porque él] contiene un momento que <debe ser distinguido>[100] para captar exactamente la diferencia. **/80a/** La solución consiste en que el Espíritu es la totalidad y aquel primero solamente es captado 780 785

como primero en cuanto que ya posee la determinación del tercero, la actividad.

790

[Esfera] *b)*[101]

La segunda esfera para la representación es la creación y la conservación del mundo como naturaleza, como mundo finito, [102] como naturaleza espiritual y física — la apertura de un ámbito totalmente diverso, del *mundo de la finitud*.

Conocemos por el concepto el momento de la *diferenciación*(44) y, más precisamente, de la diferenciación determinada; un aspecto [es] el concepto no dividido e indivisible, la clara subjetividad que se mantiene en lo Uno, y otra cosa [es] la diferencia como tal, en ella misma, es decir, *lo-que-existe-fuera-de-sí-mismo.*[103] *El juicio* [*Urteil*] absoluto consiste en OTORGAR autonomía al ASPECTO propio de la alteridad — LA BONDAD [consiste] en otorgarle a este mismo, en su alienación, la Idea entera en la medida y en el modo en que él, en cuanto alteridad, puede acogerla y representarla dentro de sí mismo.

795

800

805

Con ello[104] queda determinada la *relación de esta segunda esfera con la primera* en cuanto que es *virtualmente [an sich*] la misma Idea, pero en esta otra determinación; el acto absoluto de aquel primer juicio es virtualmente el mismo que este segundo [acto]; una *representación disocia a ambos* como dos *ámbitos y actus totalmente diversos*. Y de hecho ellos también deben ser distinguidos y disociados y, si se dijo que ellos son lo mismo *virtualmente [an sich]*, hay que determinar exactamente cómo debe entenderse esto; de lo contrario puede surgir el sentido falso —falso en sí y falso en cuanto captación incorrecta de lo expuesto —, como si el *Hijo eterno del Padre*, objetivo [para] sí mismo, divinidad que existe objetivamente [para] sí misma, *fuera lo*

810

815

820

mismo que el mundo, física y espiritualmente, y como si por aquel Hijo hubiera que entender solamente este mundo. **/80b/**

Pero ya se recordó(45) y es totalmente obvio que solamente la Idea de Dios tal como fue explicitada antes en lo que denominé la primera esfera —<θεός νοητός>[105]— es el *Dios eterno y verdadero (y* entonces su realización superior, su manifestación en el proceso más detallado del espíritu es aquello que será considerado en la tercera esfera).

Si el mundo, tal como existe *inmediatamente*, fuera entendido como existiendo en sí y para sí —como si [así] *existiera* lo sensible y lo temporal— habría que entender, en consecuencia, o bien aquel sentido falso o bien dos *actus eternos de Dios*; [pero] la *actividad de Dios es simple* y absolutamente una sola y misma actividad, no una verdadera variedad de actividades diferentes, ahora y después, extrínsecas entre ellas mismas, y así por el estilo.

Pero así este *diferenciar en cuanto autónomo* es solamente el *momento* negativo, para sí, de la *alteridad, del estar-fuera-de-sí* que, en cuanto tal, no goza de verdad alguna, sino que es *solamente un momento* —temporalmente un instante, ni siquiera un instante— y que *solamente* posee este modo de autonomía[106] frente al espíritu *finito* en cuanto que este mismo en su finitud es justamente esta clase de autonomía; en Dios mismo él es el momento evanescente de la *aparición*. <La verdadera[107] objetivación de Dios es la que fue expuesta en la primera Idea>.

Ahora bien,[108] el hecho de que este momento posea *esta longitud, amplitud y profundidad de un mundo* —cielo y tierra y su organización infinita <hacia adentro y hacia afuera>[109]— todo esto es [como] si dijéramos: la alteridad es un momento inmediatamente evanescente; es solamente el *fulgor de un relámpago* que ha desaparecido inmediatamente, el sonido de una palabra que, cuando es pronunciada es percibida y desaparece en su existencia exterior; así expresado, en esta momentaneidad se

nos presenta lo instantáneo del tiempo con un antes y un después y él no *existe* ni en el uno ni en el otro. **81a/**

Pero hay que alejar simplemente toda determinación temporal, ya sea la de la duración ya sea la del ahora, y hay que retener solamente el pensamiento, el simple pensamiento de lo *otro* — «simple», porque lo otro es una abstracción.

El hecho de que esta abstracción se ha expandido en un mundo espacial y temporal equivale a ser el simple momento de la Idea misma y por eso la recibe enteramente en sí mismo; *pero*, porque es el *momento de la alteridad, es su infinita expansión sensible*.

<α)>[110] Cuestiones como éstas, si el mundo o la materia <ὑλη>[111] existen ETERNAMENTE(46) o desde la eternidad o si han comenzado en el tiempo pertenecen a la *vacía metafísica* del entendimiento. «Desde la eternidad» significa la eternidad misma como un tiempo indefinido, representado según la mala infinitud — infinitud y determinación de la reflexión. No bien el mundo ingresa en la representación interviene el tiempo y luego, mediante la reflexión[112] de aquél, la infinitud o eternidad; pero nosotros debemos ser conscientes de que esta determinación no se aplica al concepto mismo.

<β> Otra cuestión o, en parte, un sentido ulterior de la cuestión, es si el *mundo o la materia, en la medida en que deberían existir desde la eternidad*, *son increados*, *inmediatos*, *para sí*. Con esto se supone *α)* la *separación de forma y materia*(47) [operada por el] *entendimiento*; β)[113] pero *materia o mundo* son más bien, según su determinación fundamental, aquello otro, lo negativo que justamente no es sino el momento del *ser-puesto* y la antítesis de lo autónomo y que, justamente en su ser-ahí, consiste solamente en superarse y ser un momento del proceso. El mundo natural <es relativo>[114] es aparición, es decir, *existe no solamente para nosotros*, sino en sí; tal es su *cualidad*, justamente (promoverse), transitar, *recuperarse* en la última *Idea*. En la determinación de la autonomía de la alteridad se

fundamentan las múltiples metafísicas y definiciones acerca de la ΥΛΗ de los antiguos — también de los cristianos filosofantes y principalmente de los gnósticos.

<γ)>[115] <Puesto que[116] el mundo [es] imperfecto > [surge] una tercera cuestión: creador del mundo [¿es] el demiurgo(48) o el Hijo [?] — pero no [es] una persona en particular [sino] *Dios* en general — lo *universal* (por lo tanto, el Padre), <porque[117] [está] frente a la objetividad, al mundo, a la alteridad>. **81b/**

Esta alteridad en cuanto mundo es aquello en virtud de lo cual el mundo es simplemente lo *creado*, <no está[118] existiendo en sí y para sí> y cuando se establece la diferencia entre el comienzo o creación y la *conservación de lo existente* es justamente esto lo que está ante la representación de que tal mundo sensible existe de hecho, es un *existente*. Por eso con razón fue establecido desde entonces que (la conservación y la creación son idénticas) la conservación es una creación —porque al [mundo] no le compete el ser, la *autonomía* que persiste para sí—. (Pero ¿puede decirse: la creación es también conservación? Eso se diría en cuanto que el momento de la alteridad es momento mismo de la Idea o [de lo contrario] se estaría presuponiendo más bien que, como antes, un ente habría precedido a la creación.) β) Ahora bien, en tanto la alteridad [es] determinada como la totalidad de una aparición, *ella expresa en sí misma la Idea* y esto es simplemente lo que es significado como la *sabiduría* de Dios en la naturaleza — una determinación tal que presupone un concepto que existe en sí y para sí y que no es ella en cuanto elemento de la alteridad. <αα) Sabiduría[119] de Dios [es] un concepto profundo que falta a los anteriores puntos de vista religiosos, porque él contiene la Idea determinada en sí y para sí>. ββ) La sabiduría es una expresión general y es asunto del *conocimiento filosófico conocer* este concepto en la naturaleza, comprender a ésta como un sistema o como una organización en la que se refleja la Idea divina. Esta Idea <a> es[120] manifestada, β) su contenido mismo es la manifestación> — LA *manifestación*, diferenciarse, revelarse

como otra cosa y re[cuperar]la dentro de sí, de modo que este retorno es tanto lo externo como lo interno. Entonces en la naturaleza estos grados se dispersan como un sistema de lo yuxtapuesto, de los reinos de la naturaleza de los cuales el supremo es el reino de lo viviente.

Pero la *vida*, la suprema *exposición de la Idea* en la naturaleza, consiste *solamente* en sacrificarse —negatividad de la Idea *respecto de esta existencia suya*— y en tornarse espíritu. El espíritu es este proceder por medio de la naturaleza; es decir, en ella él tiene su opuesto y mediante la superación de ella él es para sí, es decir, es espíritu. La naturaleza [es] la Idea que existe *sólo* en sí, es decir, inmediatamente o la Idea puesta en la alteridad. **82a/**

[Esfera] *c)*[121]

Por eso la tercera esfera es la objetividad en *cuanto espíritu finito*, la aparición de la Idea en él y dentro de él — *redención y reconciliación* — en cuanto historia divina misma <y simultáneamente[122] en cuanto superación de la objetividad exterior en general y, consiguientemente, en cuanto consumación real del espíritu>.

Tal es el momento de la objetividad divina desarrollada, momento en el cual lo divino llega a SU MAS ALTA *exterioridad* y a la par encuentra allí su *punto de giro,*[123] y precisamente ambas cosas —la alienación suprema y el colmo de la exteriorización— constituyen el momento del retorno mismo.

Ahora bien, en la medida en que esto configura la historia de la Idea divina en el espíritu finito ella misma reviste inmediatamente dos aspectos, ser la historia de la misma *conciencia finita* —de ella misma en cuanto está *singularizada* según la inmediatez— y ser esta historia tal como ella es objeto para la conciencia, objetivamente, en sí y para sí, es decir, tal

como ella es la historia de Dios, tal como ella es en sí y para sí. Esto [es tratado] aquí — aquello otro [atañe a] la comunidad.(49)

La *necesidad* de esa historia reside *primeramente* en la Idea divina, en el hecho de que Dios en cuanto espíritu es este proceso, cuyos momentos poseen ellos mismos la forma de una realidad completa y, consiguientemente, [la forma] de una *autoconciencia finita*, para que la Idea divina se realice en y *dentro de la autoconciencia finita*. Pero el otro aspecto de la necesidad de esta manifestación consiste en que ella sea *para la* autoconciencia precisamente porque ella es la historia en cuanto [acaecida] en la autoconciencia finita. Dios debe ser para sí en cuanto totalidad de su revelación; solamente así El está revelado. Esta historia *suya* debe ser objeto para El, pero e n s u objetividad y verdad.

Esta historia verdadera del espíritu finito es lo que hay que captar ahora. **/82b/**

α)

El espíritu, según la Idea de su verdad, existe primero en la determinación de su *universalidad* (el Padre). Pero el espíritu *finito* <consiste[124] justamente en no existir en el momento del pensar, de manera tal que los momentos> del concepto de espíritu <no[125] [sean] universales abstractos puestos en el concepto o en el pensamiento [sino] ser inmediato>, se dispersen indiferentemente como distinguidos y mantenidos el uno fuera del otro y de modo tal que aquella primera universalidad, en *cuanto primera*, solamente existe *como ser inmediato*. Lo[126] positivo es una universalidad abstracta no determinada aún como totalidad (en razón de la dispersión); así la primera modalidad del espíritu en cuanto finito, en cuanto espíritu *natural*, consiste en ser *hombre natural*.

Esta determinación debe ser comprendida de acuerdo con su concepto; ella es *inmediatamente la* CONTRADICCIÓN no

resuelta en sí misma. El espíritu solamente es espíritu en cuanto retorno infinito dentro de sí mismo, en cuanto mediación de sí consigo mismo, es decir, como mediación igualmente superada; en cambio, la inmediatez es lo no mediado, lo inanimado mismo —todavía menos [es] lo espiritual— [es] lo muerto si es cierto que algo podría existir sin la mediación. El espíritu *natural* es esencialmente aquello que él no DEBE ser ni seguir siendo.

Ésta es una *determinación importantísima*, la verdadera determinación, aquella según la cual él [el espíritu natural,] debe ser representado por la religión y por el saber de la *verdad*. Debemos considerar más detalladamente y en formas más concretas lo que está contenido en ella.

El hombre natural no es tal como él *debe* ser; él es el hombre que se determina según la *singularidad* de su ser ahí. El es primeramente hombre *volitivo*, porque la voluntad es simplemente el *decidir* aquello por lo cual el hombre está constituido como individuo *frente* a otro, le ofrece resistencia y se separa. Todavía no es hombre pensante y no se determina según pensamientos, es decir, según lo universal, es decir, respecto de la voluntad, no se determina según un fin que es en sí y *para sí*, según el *bien*. Pensar y determinarse según lo universal pertenece ya al abandono de aquella inmediatez y mera naturalidad que pertenecen al hombre inmediato. **/83a/**

Así,[127] el hombre natural es el que no se *liberó en sí mismo* respecto de sí mismo y de la naturaleza exterior;[128] (50) él es el hombre del deseo, de la rudeza, del *egoísmo* y el hombre de la *dependencia,*(51) *del miedo*. En su DE PENDENCIA de la naturaleza él puede ser más manso <o más rudo>.[129] En un clima más suave —y esto es principalmente lo determinante— en el que la naturaleza le <entrega>[130] los medios para satisfacer sus necesidades físicas su carácter natural puede seguir siendo manso y *benevolente*, de apetencias y *condiciones simples*, y la geografía, los relatos de viajes, brindan agradables descripciones de tales situaciones. (Pero en parte estas costumbres mansas

[están] combinadas a la vez con usos y costumbres bárbaros (sacrificios humanos y cosas por el estilo), con un embrutecimiento completo: en las *Islas de la Amistad*(52) [*Tonga*] los caciques (cuanto más importantes) se hacen alimentar, en cierto modo yacen en el forraje.) [De las] *islas* y *costas del Asia más oriental* [hay] descripciones atractivas. Pero esa situación [en parte] parece depender de circunstancias casuales —tales como, por ejemplo, el clima, la situación insular, el encontrarse aislados de los demás— y sin esos factores es imposible aún *externamente*; pero en parte aquí no se puede proceder sin más a partir de posibilidades empíricas; tales observaciones y descripciones[131] atañen simplemente a la conducta externa bondadosa de los hombres frente a los extraños frente a otros, pero no penetran en lo *interior de las relaciones y de las situaciones*, <establecen[132] una pauta exigua acerca de lo que debe ser el hombre>. Por eso no se trata de la situación que le ha gustado a uno y de que ahora él —o los hombres en general— *desearía* o querría encontrarse en tal situación. Semejantes puntos de vista, <posibilidades[133] insípidas que proceden de abstracciones sin circunstancias y no de situaciones concretas>, semejantes *veleidades* de una filantropía enfermiza[134] tienen en su contra ya la realidad misma y, esencialmente, el *concepto, la naturaleza del asunto* y éste es aquella determinación de la naturalidad. Esa naturalidad e inocencia es aquello a lo que no está destinado el espíritu, aquello que está en contra de su concepto. <La necesidad[135] aparece en la forma de *circunstancias externas y los mercaderes de posibilidades* opinan haberlo hecho todo cuando hacen consistir la necesidad en el hecho de que las *circunstancias externas* no son ni podrían ser absolutamente de otro modo. Pero las circunstancias externas no son sino la ocasión, configurada de esta o aquella manera, para un desarrollo necesario, el cual [utiliza] tales circunstancias externas.

Por más suave que sea esa situación ella existe α) no sin crueldades β) pero en general carece de aquella autoconciencia

universal y de sus consecuencias y desarrollos, los cuales constituyen la honorabilidad del espíritu. Esta situación —más o menos— natural contiene ulteriormente…>. **/83b/**

Pero lo *otro* [que hay que agregar] *aquí* es justamente el *concepto de espíritu* mismo sin la *determinación* de la inmediatez, sin esta oposición. *Este concepto universal* del espíritu es lo que es en sí y *para sí — la misma Idea* divina. El hombre, por ser espíritu, es *virtualmente [an sich]* esta Idea y, ciertamente, puesto que en el hombre —meramente en cuanto finito— el concepto es inicialmente lo que *está enfrente*, la objetividad de la Idea divina, aquella Idea está[136] determinada solamente como su *virtualidad* [*Ansich*], es decir, no [es] él en cuanto hombre sino su *substancia íntima* —no [es] él en cuanto espíritu finito efectivo— [sino] su verdad, en cuanto no existida por él inmediatamente, verdad a la que [él] *debe elevarse solamente en cuanto espíritu,* aquella que es verdadera solamente en cuanto producida espiritualmente.

Estas dos determinaciones están en el hombre inmediato: α) *este concepto suyo* o posibilidad suya — porque es su posibilidad, pero como tal, solamente como tal; β) su inmediatez, su autoconciencia tal como ella no debe ser.

(Aquello primero como estadio, existencia, historia; luego una transición de allí a esta [otra] determinación —caída en pecado.)

La *reunificación necesaria* de estas dos determinaciones reside en la esencia del espíritu, de ser inmediato en cuanto espíritu incipiente y de *contraponerse ahí* asimismo *en cuanto objeto inmediato*. Notarla diferencia entre representación y concepto. Lo que está determinado así en el concepto se convierte, en el ámbito de la representación, en *estados de la existencia* y en una transición de un estado al otro; «examinar[137] primeramente estas modalidades».

<α)>[138] Basta recordar brevemente que la exposición del primer momento, el del *concepto*, consiste en la representación de que el hombre fue creado originariamente a *imagen* de Dios,(53)

puesto aparte, y entonces esta determinación fue representada como[139] su *primer estado* [— en el sentido de que éste había] sido el estado de la *perfección* y, por cierto, tanto de la perfección espiritual como de la ausencia de necesidades físicas. <Aquellas[140] situaciones empíricas suaves de las que se habló, (54) aun cuando emocionen, no deben ser interpretadas como un estado de consumación, como no lo es el estado de infancia en la vida humana; ya en el estado de infancia se manifiestan los deseos, el egoísmo, la maldad, etcétera — así también en aquellas situaciones empíricas, aun cuando [sean] de tan tenue maldad como bondad.> Después colorearon a gusto este estado y se enredaron *precisamente en dificultades y en vacías representaciones* de solución; por ejemplo, el hecho de que las mujeres **/84a/** alumbren a sus hijos con dolor(55) reside en el organismo femenino — ahora bien, ¿cómo debería representarse este organismo si aquello primero no hubiera existido? En el mismo organismo reside la necesidad de la muerte de los individuos — ¿cómo representar el hecho de que ellos no envejezcan ni mueran? Aquí se encuentra, más en detalle, un enredo con el tiempo y con la permanencia indefinida y sensible de la constitución corporal.

<Pero[141] respecto de este estado primitivo deben ser mencionados tres modos de representación:

α) Ese estado primitivo fue afirmado por la filosofía, por razones, como el primero en la realidad efectiva y en el tiempo — no como aquel estado descrito empíricamente, de bienestar exterior o corporal, de costumbres mansas y benévolas y de un desarrollo intelectual acorde con aquellas costumbres, aunque limitado, sino que ha sido> concebido, en esa medida, como un estado de supremo acabamiento espiritual(56) del hombre en unidad con la naturaleza, por lo tanto,[142] como una *inteligencia [Intelligenz]* que no es inquietada y que no se aparta reflexivamente de la naturaleza e ingresa dentro de sí misma [sino que,] sin oponerse a ella ni separarse de ella, la *penetraría*, la

sentiría y la contemplaría a fondo en cuanto espiritualidad suya y centro suyo <y[143] así existiría como saber puro y supremo>, captaría[144] el núcleo de los metales, las cualidades de las plantas y de los animales en su determinación más íntima, *conocería la verdadera relación* de éstos con los aspectos *correspondientes del hombre* y así se relacionaría con la naturaleza como con un *vestido adecuado que no destruye el organismo* — <la naturaleza del cuerpo objetivado, exteriorizado; todos los sonidos, los colores, las configuraciones de la naturaleza[145] corresponden a una tonalidad del espíritu y el hombre sería la intuición de *esta unidad* (una captación de la naturaleza); saber las *determinaciones de la naturaleza y las suyas* correspondientes a la naturaleza, es conocer la naturaleza desde sí mismo>. Pero este pensamiento es vacío cuando se lo examina a fondo, por más recomendable que fuere como un *ideal* de la fantasía y por más que deba arraigarse en la *Idea* misma en el sentido de que ella es lo *originario* y de que el estado efectivo, así como el ideal, sería conforme con esta *Idea*.

Pero así esta relación primera e inmediata es una relación del *sentimiento, del instinto* o, a nivel de la conciencia, de la *intuición* — una relación inmediata no *reconstruida por el pensar*, <que no[146] ha regresado de la oposición infinitad ni ha sido *desarrollada por aquél*. <Se ha[147] hablado ligeramente de los sentimientos y de las intuiciones como algo variado en cuanto que la intuición y el sentimiento [son] inmediatos y tan variados como sus objetos, pero tanto éstos como aquéllos son desarrollados solamente por la reflexión; de nada sirve que cielo y tierra, hombres y artes queden desplegados, en su belleza, ante los ojos corporales, porque es escaso lo que queda de ellos y de sus modalidades en el sujeto cuando no ha sido cultivado [por] reflexión>; es un estado del sentimiento — de algo *concentrado en sí mismo*, sin variedad; la naturaleza en la *extensión de su riqueza* no tiene una *relación con el sujeto* sino en una medida muy *limitada*; solamente el pensar —la *reflexión* en general, el

diferenciar — es el que despliega la *riqueza de las relaciones*
/84b/ para el sentimiento o para la intuición;[148] de otro modo, el
sentimiento está concentrado en sí mismo [como] mero 190
sentimiento de su SINGULARIDAD y la *intuición es* más bien
mera intuición SENSIBLE, es decir, un *comportarse*
exteriormente con lo exterior; <su propia interioridad lograda,
que pretende estar lograda> se encuentra sin *interés*, en un estado 195
teórico, es decir, sin interés por lo interior, por lo esencial del
mismo, y sin interés por lo interior desarrollado y determinado.
Tales son las *leyes de la naturaleza*; éstas no son *intuidas* <de
nada[149] sirve intuir todavía el cielo tan piadosa, inocente y
fielmente>, no son una *relación inmediata*, sino que más bien son 200
pensadas solamente cuando penetramos en la intuición y
superamos la relación sensible de la exterioridad inmediata.

Algo enteramente diverso es comprender la IDEA del espíritu
en *general* como centro de la naturaleza y como la totalidad de su 205
identidad con aquélla <β) y[150] conocer el modo cómo esta Idea
llega a la realidad efectiva en la autoconciencia y el camino que
necesita recorrer para ello. Además hay que advertir [que] aquella
exposición se ha esforzado en concebir la *caída*, el tornarse-otro
— este nudo inextricable.> 210

Pero[151] a su vez es otro asunto el llevar la IDEA ANTE LA
REPRESENTACIÓN y aquí es ineludible que ella sea
representada como un estado, un estado *primitivo*, una humanidad
que ha procedido de la mano de Dios; existe una fe superior, 215
fundamentalmente verdadera, de que el hombre ha sido *creado*(57)
según la imagen de Dios, que ésta es su *definición originaria, su*
verdadera virtualidad [*Ansichsein*], y que el estado que no
corresponde a esta idea del hombre es lo no-divino, lo que no
debe ser y, además, que es culpa suya estar alienado de la Idea — 220
acerca de lo cual [hablaremos] después.(58)

β) Una segunda forma, fundada en[152] la Idea especulativa,
reelaboración de esta determinación de que la naturaleza del
hombre es *virtualmente [an sich]* divina, es la que corresponde a

aquellos filósofos, en parte paganos y en parte cristianos, que [han] tenido íntimamente presente la profunda idea subyacente al cristianismo, en configuraciones más turbias o más puras; **/85a/** pero, [para] comprender filosófica y especulativamente, en puros pensamientos, la relación de la naturaleza humana y divina, hay que mencionar que el *primer hombre*, es decir, el hombre virtual, fue concebido por ellos como el Unigénito, el Hijo de Dios, como el momento de la objetivación de Dios dentro de la Idea divina — *Adán Kadmon*, <J. Böhme>,[153] *Logos*, *hombre primigenio*.(59) <Esto es coherente.>[154] <Justamente[155] la *idea* del hombre α) en su verdad [es] así momento de Dios en su ser eterno, β) momento de la manifestación. >

γ) [La teoría] de que el hombre [es] *bueno por naturaleza* — [pertenece a la] época moderna;(60) en sentido moderno [son buenas] sus inclinaciones y aptitudes, en el sentido de que él, considerado no según su Idea, sino *empírica y naturalmente* según su *eficiencia vital y su ser-ahí*, <[según su] querer, es bueno>[156] y en el sentido de que el desarrollo es para sí solamente un *positivo exteriorizar* esas aptitudes <sin[157] trabas internas, sin atravesar la negatividad> — sin pasar de la *posibilidad a la actualidad y eficacia* por la mediación, por el momento negativo — <un cultivar[158] buenas inclinaciones y aptitudes. Según esta representación> aquello que en el hombre no es tal como *debe ser* existe solamente en virtud de *contingencias exteriores o de una casual carencia de satisfacción* de aquellas aptitudes, solamente en virtud de una carencia de libre oportunidad para su despliegue. Superficial punto de vista de la pedagogía de nuestra(61) época que, por una parte, alimenta la vanidad, preserva lo *vano* y produce lo vano y, por otra parte, no entiende — no escruta la profundidad de lo humano ni produce tampoco alguna nueva profundidad, sino que se mueve contenta y satisfecha de sí en círculos superficiales, [no entiende] que la *disciplina* es verdaderamente la educación *seria y buena*, que justamente ella logra el efecto de despojarse de lo natural y del

egoísmo sobre todo mediante la formación intelectual, mediante el ofrecimiento de la leche intelectual de lo racional, de lo universal y de costumbres buenas y rectas, <justamente[159] no lo que se denomina «natural». Ciertamente aparece reprimido el momento de lo negativo, no este atildado mostrarse — a padres indulgentes y vulgares!>. Pero para alcanzar ese estado de un pueblo ético, aquel estado debe encontrarse atildado y la educación misma es su historia y su transcurso — aunque en tono menor. <α) Buen[160] rasgo, punto profundo de los tiempos modernos [imaginar] al hombre bueno por naturaleza y a SU desarrollo [como] mera ex[teriorización][161] positiva [!]. El estado ético de los griegos, β) Pero estar sumergido en esta satisfacción y este autogoce sin negatividad [!] — así aquél habrá de irrumpir desde *fuera*, cuando se está en el apogeo. Opinaban que no hacía falta nada más que buenos institutos educativos.>

En verdad — el primer momento [se dio] sin esas formas <α) [162] de real perfección intelectual, β) [de un hombre] bueno simplemente por naturaleza.> **/85b/**

<β)>[163] (62) En tanto la idea del hombre existe *virtualmente [an sich]* como estado paradisíaco, pero en tanto esta idea no existe efectivamente [*wirklich*] sino como estado *natural* existente así [naturalmente], la conexión del primer estado con el segundo es una *transición* y, ciertamente, una transición hacia lo *malo* — un alterarse, un *caer* desde la Idea divina, desde la imagen [divina]; α) primero(63) habíamos atribuido a la *representación* el que la conexión fuera figurada como una transición entre dos *estados*. Pero lo que le pertenece a ella como tal es solamente la existencia de dos *estados* que se conectan, no el que aquella naturalidad inmediata sea ella misma una transición.

[Hay] que considerar esto más en detalle:

αα) El primer estado [es] el *inmediato* y natural del deseo, de la inclinación en general. Pero este estado natural es [ya] un estado de la *conciencia*. Ya la vida es *inmediata* pero solamente

como proceso. Mucho más lo es la conciencia. La conciencia del deseo no carece de voluntad, sino que es SU *querer* y un querer en su libertad.

<ββ)[164] El querer de lo natural es, determinado más concretamente, malo>. La voluntad [es] la *separación*, poner su singularidad frente a *otra cosa —una oposición* dentro de él, pero también *inmediatamente* [una oposición] de su singularidad y de su universalidad. El hombre [es] conciencia, también *pensar*, determinaciones *universales* — [el] *bien* [está] delante de él, [él es] hombre solamente en cuanto transición — *bien y mal*; [él es] malo en general en cuanto que no [es] como debe ser (debemos contentarnos aquí con este nombre genérico); AMBOS [están] ANTE EL; la elección [es] entre ambos y *mala* es su voluntad, su *culpa*. Esto malo es su *egoísmo*, [tener] solamente *fines* para su *singularidad* en cuanto opuesta a lo universal, es decir, en cuanto que él es natural; ser natural es *voluntad* suya, *posición* suya. Nada de pretextos de que el hombre sea así por naturaleza, educación o circunstancias, [nada de] justificar, disculpar, quitar culpas; **/86a/** solamente en el hecho de que es su culpa está reconocida su *libertad* — el ser-puesto [algo] por el hombre mismo — él solamente [es] honrado por la culpa.

Así[165] resulta que la anteriormente(64) así denominada inmediatez del mismo ser *natural* existe solamente *como ser-puesto*, como querer, como transición. Esta [es su] verdadera determinación. En forma meramente abstracta y natural el hombre no es bueno ni malo — pero esto significa que él simplemente no es hombre *efectivo*. <En él,[166] en cuanto que es espíritu, lo *inmediato* [está] puesto tal como es verdaderamente; así el mundo, la naturaleza inmediata [han sido] *creados* y en general lo *inmediato* y aparente [es] solamente aquello que en sí no viene sino en segundo lugar.>

Esta transición, descrita más en detalle, es simplemente aquella conciencia, el *conocer, <el sentir,*[167] la conciencia de la Idea, de lo universal y el determinar según ella lo preexistente; el

comprenderlo [como] universal determinado en sí y para sí — [como] bueno o malo— es conocer, γγ) Conocer en la conciencia.>. [Esto ocurre] sólo mediante el conocer, porque el hombre existe solamente por el saber y por la conciencia, y su voluntad no es lo inconsciente, no es un instinto.

Pero conocer y querer o conciencia en general es *querer* tanto el mal *como el bien*. Por consiguiente, el *primer querer*, primer ser-ahí, no [es] necesariamente malo.

Pero, como ya se mencionó,(65) querer o *conocer* es cierta y simplemente aquello que posee en sí mismo su punto de giro. Además, la primera voluntad es voluntad *natural*; la voluntad <en cuanto[168] primera es precisamente contenido *inmediato* de la finitud, primer contenido y primer fin>, [es la voluntad] del deseo; conocer, querer — justamente su contenido [es] la *forma*, *la forma infinita* del conocer, pero su contenido *inmediato es el natural*, el que tiene como fin la *singularidad*, el egoísmo, y éste es el contenido *inmediato*, el primero —una libertad todavía *formal*.

Así, lo *malo* —la voluntad del egoísmo— existe solamente por la conciencia y el conocimiento y es la *primera voluntad*. Debemos tener presente el concepto del asunto. Puede decirse que se trata ciertamente de una libertad formal, pero con ello justamente [ha sido] dado un contenido: una voluntad no libre, sin culpa; si esta primera voluntad mala es estable o pasajera, si es movimiento o vida de un hombre o de un pueblo — no nos interesa; [es] un punto de transición necesario, ya sea momentáneo o más duradero. <Pero[169] en el conocer reside luego, en la misma medida, el principio *divino* del giro y del retorno a sí mismo; él abre la herida y la cura [y mediante esto] el principio es *espíritu* y verdad.> <β) *Representación*>.[170] *Recordar*(66) *brevemente la representación* de esto, sus momentos principales: *α)* Adán en el paraíso —el jardín de los animales— [ha] comido del árbol del *conocimiento* del mal y del bien; β) la serpiente dijo: Os volveréis iguales a Dios; δ) por[171] primera vez

ellos se volvieron finitos, mortales y enseguida ε)> Dios dijo: «Mira, Adán se ha vuelto como uno de nosotros; él sabe lo que es bueno y malo». **/86b/** (Historia profunda — accesorio α) Dios [ha] prohibido comer del [árbol del conocimiento]. Ciertamente este apartarse de la Idea es algo que no *debe ser*, en el sentido de que debe ser superado.)

Primeramente hay «que[172] observar las contradicciones en esta exposición»: α) está representado que se ha *prohibido al hombre* comer del árbol (del conocimiento del mal y del bien); él *transgrede* este *mandamiento*, seducido externamente por la promesa de que mediante ello se volverá semejante a Dios, creyendo ingenuamente en ella (los abejorros y las avispas [serían] dioses(67) si el comer manzanas permitiera hacer dioses); él es castigado por ello. Así todo transcurre en una secuencia totalmente finita y común; se agrega un *heredar el mal tan extrínsecamente* — sin ninguna *idea*, *sin rasgos especulativos*. <Así[173] [es] muy coherente>. Aquella primera desobediencia es una casualidad; no se habla más de *concebir* el pecado, sino que eso es una historia tal como la tenemos ante nosotros en la conciencia exterior. <α)[174] Prohibición de Dios (¡sin duda!), pero no de comer de un árbol — una obediencia tan formal, un contenido no digno de él; β) *este* individuo; contra esto aparece una culpa, una libertad, una responsabilidad.> Sin embargo, lo que aparece[175] como inconsecuente en esta secuencia notable es α) que no[176] [se trata] de un árbol sino del *árbol del conocimiento del bien* y *del mal* — lo principal es esta determinación y no que sea un árbol o los vulgares frutos de un árbol; «*bien y mal*» nos llevan enseguida a una *región totalmente diversa*; se trata de las determinaciones absolutas y sustanciales del espíritu y no de algo así como comer manzanas. <Pero[177] aquí [la cosa se torna] más difícil y la inconsecuencia [es] infinita.> β) Luego debe *estar prohibido* comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, pero es *este conocimiento* el que constituye la *naturaleza del espíritu* — de otro modo él es una

bestia; γ) este conocimiento, promete la serpiente, *debe hacerlo igual a Dios* —tentación del maligno, *engaño y soberbia* — y después es Dios quien <[Gen.] 3,22>[178] dice: «Mira, Adán se ha vuelto como uno de nosotros y sabe lo que es bueno y malo». Aquí se pone en boca de Dios mismo que justamente el conocimiento, el conocimiento determinado, es decir, el del bien y del mal en general, es lo que constituye lo *divino del hombre*. **/87a/** Así como [antes aparecía] una contradicción con la necesidad del conocimiento, también parece contradecir lo mismo δ) el hecho de que luego debe intervenir un castigo por el conocimiento y que deba serlo la miseria física <la[179] mortalidad, la consecuencia necesaria de la finitud>; <ε)[180] ya la vez [la muerte] no [es presentada] *como castigo*: «no sea que él también coma[181] del árbol de la vida»>.(68)

En general se debe observar que un profundo contenido especulativo no puede ser presentado en *imágenes* y en meras *representaciones* en cuanto a su modalidad peculiar y verdadera y sin que haya esencialmente una contradicción; <[es] esencial[182] tanto un extremo opuesto como el otro. En la representación uno de ellos [es] la Idea absoluta, originaria> porque el contenido especulativo es justamente la comprensión del concepto de la cosa, de su desarrollo y, consiguientemente, de la oposición interna que aquél contiene y por la cual él se desplaza.

Dado que la Idea divina originaria había sido representada primero como un *estado* del hombre es *coherente* con esa *representación* el hecho de que el conocímiento del bien y del mal sea representado en cambio, como un estado que no *habría debido ocurrir*, <y a partir[183] de esto sigue todo lo demás, que aparece como incoherente. La razón no se deja inducir a error por estas incoherencias>. Porque de hecho esta primera reflexión en la que lo natural existe como malo es un estado que no debe ser, es decir, que debe ser superado, pero no un estado que no debe ocurrir; él ha ocurrido no bien el hombre es conciencia (el conocimiento del bien y del mal no es de suyo, sin más lo malo;

incoherencia ulterior). Se trata de la *historia eterna del hombre*. Y lo profundo de esta narración es el hecho de que aquí está contenida la historia eterna del hombre, de ser conciencia: α) *Idea divina originaria, imagen* [divina]; β) *ingreso de la conciencia, conocimiento del bien y del mal <e inmediatamente la culpa>.* [184] *γ)* [Ese conocimiento es presentado] como algo que no debe ser, es decir, como algo que no debe permanecer en cuanto conocimiento y a la vez como algo por lo que el hombre es divino; el conocer cura la herida que es él mismo; [él es] <la *determinación*[185] en la que acaece la finitud del espíritu; no es una limitación en el orden del *ser*, como en el otro mundo finito, sino que la división es conciencia; [es] su *desdoblarse*, SU PONER, su diferenciar —de ahí el trabajo, la fatiga y la mortalidad en cuanto consecuencia o castigo, tal como [son] expresados. A la mortalidad [se refiere Gen. *3,19]: «Deberás comer tu pan* con el sudor de tu frente hasta que vuelvas a la tierra de la que fuiste sacado, porque tú eres *tierra y debes volver a la tierra*». Ultimo *destino* — *uno superior no* [existe] *sino mediante la vida eterna*.>

También el hombre [fue] echado del *paraíso* para que no comiera del *árbol de la vida* (el *Hom* de los persas)(69) y para que no viviera eternamente. (Nueva incoherencia: por una parte [Gen. 3,18 habla de] «producir espinas y abrojos» — <esto[186] es, ser arrojado del paraíso, etc.>; finitud [del] propio conocimiento. <[Gen. 3] v. 17>:[187] «Porque hiciste eso» [)]. Sin duda [se trata de una] consecuencia del conocer; allá los animales están mejor, satisfacen más facilmente sus necesidades; por otra parte [Gen. 3] v. 22 [dice]: «Para que él no extienda su mano <y también[188] tome del árbol de la vida y coma y viva eternamente»> — meramente para que no coma de este árbol; la *mortalidad* [es] una *consecuencia* necesaria de la *finitud*.

<Profundidad[189] de la Idea, [profundidad] especulativa; historia que atañe a la naturaleza del hombre mismo, nunca más [fue] mencionada en el Antiguo Testamento —en Moisés y en los

profetas— solamente en Sirac 25,32[70] [se menciona esta versión]: «La mujer es la culpable». Siempre se comenzó por: El Dios de Abraham y de Isaac, el pueblo conducido fuera de Egipto. Siempre [se comenzó por] su particularidad, el mal [es] su dura cerviz — brevemente, algo totalmente prosaico y particular.> **/87b/**

En la medida en que aquella representación dejó de estar contenida en la cosmovisión judía y en la conciencia de su situación también ahí dormitó esencialmente aquello de: «*Adán* se volvió como uno de nosotros»; este «se volvió» expresa un momento particular, no de la primera y originaria similitud divina, sino la similitud por reconquistar. Ella está representada como un haber-vuelto ya y expresa este otro aspecto del conocer, el hecho de ser el punto de giro en sí mismo. V. Meyer[71] —en la nueva traducción de la Biblia— explica este «*Adán*» como el *nuevo* Adán, como Cristo, y de hecho[190] allí no se encuentra otra cosa que aquella similitud [divina] por reconquistar. Esto puede ser denominado la *promesa* de la misma. También se la encuentra expresada figurativamente como profecía en aquello que Dios dice a la serpiente: «Yo quiero establecer enemistad entre tu linaje y el de la mujer; él te aplastará la cabeza pero tú le picarás el talón».[72] En la medida en que en la serpiente es representado el principio del conocimiento [como] independiente, [como] exterior a Adán y, ciertamente, [según] el lado del mal, es totalmente coherente que en el hombre, en cuanto conocer concreto, esté contenido el otro lado —el de la conversión, el de la reflexión— y que este lado le aplaste la cabeza al otro lado. Esta *promesa* —el aspecto infinito del conocimiento— dormitó igualmente en el pueblo judío, sumergido en su limitación y particularidad; solamente más tarde la opresión y la miseria [despertaron] en él un anhelo, pero también en sentido limitado, de esperar principalmente un salvador mundano y religioso —religioso solamente en el sentido de la restauración de su culto.

<Todo[191] el primer[192] punto mantiene con el concepto> de libertad la más estrecha conexión —[es] la historia de la libertad humana. Colisión α) [hay] que reunificar el mal con la providencia de Dios, con su bondad, <voluntad>, etc. y la absoluta voluntad[193] divina con la libertad humana; pertenece a la vida divina que es espíritu divino el objetivarse en un espíritu libre, inicialmente finito, el dios(73) *virtual* [*an sich*]. **/88a/**

β)

α)[194] Pero ahora lo segundo es esta elevación del espíritu desde su voluntad *natural*, desde el mal, desde el querer de la singularidad, desde toda clase de limitación en general, también la limitación de la religión, de la religión *finita*. Esta elevación consiste simplemente en que el hombre llega a la conciencia de lo universal en sí y *para sí*, de lo universal en cuanto esencia *suya*, a la conciencia de su infinitud y, ciertamente, en cuanto que existe SUSTANCIALMENTE en sí y para sí; un momento es tan esencial como el otro: tanto la *objetividad absoluta* como la *subjetividad infinita*; SINGULARIDAD sin egoísmo es la forma infinita de la conciencia y, sin egoísmo, [ella es] precisamente la universalidad; Dios en cuanto espíritu, aquel que es en sí mismo la subjetividad infinita y la distintividad infinita tal es la verdad *absoluta* así como el fin absoluto de la voluntad, es decir, [se trata] de que el sujeto particular como tal conozca este fin como el fin *suyo* y el fin universal —la libertad infinita— y de que se apropie [este fin] como tal en cuanto que él es *este* sujeto. <Verdad[195] absoluta en cuanto objeto y objetividad con forma absoluta — *Espíritu absoluto* — proceso en sí mismo en cuanto sujeto y subjetividad INFINITA, forma absoluta con valor infinito en sí mismo —fin infinito en sí mismo!>.

La conciencia de la unidad de la *naturaleza divina y humana* consiste en que el hombre lleve *virtualmente [an sich*] en sí

mismo la Idea divina — que no solamente la lleve en sí mismo como cualquier otra cosa sino que esto sea su *naturaleza sustancial*, <sea[196] su determinación, él [sea] la única posibilidad de la misma —la *posibilidad* infinita— es su subjetividad>. α) En esta conciencia el hombre conoce <la Idea divina,>[197] lo *universal*, y se sabe destinado para lo *universal*, es decir, elevado por encima de todo localismo, nacionalismo, estamento, nivel de vida, etc. — los hombres [son] iguales, la esclavitud [es] intolerable. Solamente según este aspecto [él tiene] valor, validez absoluta: β) su destino espiritual o este fin es un fin universal, se ha cumplido simplemente de un modo virtual y solamente se trata de que el sujeto se haga conforme con ese fin de manera que él α) sepa, llegue a la intuición de tener en sí mismo la posibilidad de un valor infinito y β) de *otorgarse realmente* a sí mismo este *valor*; <no[198] [es] mérito suyo el producir el bien, la Idea divina>. **/88b/** *Esta conciencia* consuma la religión en cuanto conocimiento de Dios como espíritu porque El es Espíritu en *aquella diferenciación* <y retorno>[199] que *vimos*(74)*en la Idea* eterna y que implica que la *unidad de la naturaleza divina y humana tenga un significado no solamente* para la *determinación de la naturaleza humana* sino también para LA DIVINA, porque toda diferencia y finitud, aun cuando sea un momento pasajero —precisámente un momento— es momento del *proceso de la naturaleza divina* y está desarrollado y fundado en ella misma.

β)[200] Este[201] conocimiento constituye el grado supremo del ser espiritual del hombre, de su determinación religiosa; es determinación del hombre en cuanto hombre en general, [en cuanto está] totalmente *dentro de la conciencia de su finitud* el rayo de la luz *eterna* la cual allí se le torna clara.

Por eso este conocimiento debe llegar hasta él <hasta él[202] en cuanto que es simplemente hombre, es decir, sin el condicionamiento de un localismo particular y, sobre todo, de una cultura sino en cuanto hombre *inmediato*>, según la modalidad de

la conciencia religiosa en general; debe [llegar] hasta él de manera que sea un conocimiento *real y empíricamente universal*, universal para la *conciencia inmediata*. Para ésta aquel conocimiento no es posible a no ser que aquella unidad se muestre A LA CONCIENCIA INMEDIATA en un fenómeno de la mundanidad totalmente temporal y completamente común, en un hombre que sea *éste* —en ESTE hombre— el cual sea sabido a la vez *como Idea divina*, <no como maestro>,[203] no solamente como ser supremo en general sino como la [Idea] suprema, como *Hijo de Dios*.

Se trata de *esta certeza e intuición y no de un maestro divino*, no [se trata] simplemente de un mero maestro de *moral* y ni siquiera de un *maestro de esta Idea* — no se trata de representación ni de convicción, sino de esta certeza INMEDIATA y de esta presencia de la divinidad, porque la certeza *inmediata* del presente es la manera (la forma infinita) como el «*es*» existe para la *conciencia natural;*[204] a toda mediación por sentimientos, por representación o por razones le falta este «*es*» el cual retorna solamente en el conocer filosófico mediante el concepto, en el elemento de la universalidad,[205] y así es comunitario.

<El *«es»*[206] de la VERDAD, tal como es para la conciencia inmediata [es] la forma infinita; lo otro es el contenido infinito; el «es» en el sentimiento o en el corazón atañe al contenido. Es — un momento, una forma, no sin contenido. No lo que es es verdadero: la *Idea absoluta* [es] *para sí* (prueba ontológica para la existencia de Dios[)]; solamente para la Idea este «es» es la forma de la verdad — no como si el «es» entregara un contenido, una verdad particular.> **/89a/** Este es un punto sumamente importante, *α)* VIRTUALMENTE[207] [208] [*AN SICH*] la objetividad de Dios [está] realizada — en *todos* los hombres inmediatamente; del cáliz de todo el reino de los espíritus le salpica la espuma de la infinitud;[209] (75) <en Diván p. 117>[210] (76) [libro de] Timur — millones de almas [son como] rosas

<para obtener un frasquito
que conserve el perfume eternamente 625
delgado como las yemas de tus dedos.
Allí hace falta un mundo —
un mundo de impulsos amorosos
que ya, en su pleno empuje,
presentían el amar de Bulbul 630
y su canto emotivo.
¿Debería atormentarnos ese tormento
cuando él aumenta nuestro placer?
¿Acaso no devoró millones de almas
el señorío de Timur?> 635

<La Idea[211] β) [es] *para ellos*; [es] aparición y ser-ahí solamente en *este* singular; αα) el principio de la individualidad ya [fue] visto(77) en el ideal griego y, ciertamente, para la autoconciencia intuitiva. El Uno de los judíos [existe] en el pensamiento, no en la intuición y por eso no [está] consumado en 640 el espíritu; «consumado en el espíritu» significa precisamente la *subjetividad* en cuanto *exteriorizándose* infinitamente; esta *oposición absoluta* es la cumbre suprema de la aparición espiritual, *retorno negativo* e infinito, subjetividad, y, precisamente, *esta subjetividad* —un individuo— *para la* 645 *conciencia intuitiva*.

ββ) *Para ellos* [ese] individuo no [es] como un ideal griego α) de piedra o de bronce, β) individualidad ideal. Aquí falta justamente aquella *infinitud universal en sí y para [sí]*; no un 650 mero viviente; lo universal puesto COMO universal está ahí solamente en la *subjetividad de la conciencia* —este mero movimiento infinito dentro de sí en el que ha sido disuelta a la vez toda distintividad del ser-ahí— y está simultáneamente en el *ser-ahí más finito*; solamente en e s te en cuanto *subjetividad* 655

[hay] *intuición* de la universalidad infinita, es decir, del *pensar* que es para *sí*.

(ββ) Así la Idea en cuanto inmediata [tiene] la misma naturaleza que los otros hombres, una finitud ordinaria y, en cuanto individuo, [es] a la vez *excluyente*, [es] para sí algo totalmente otro como todo sujeto objetivado para sí, de modo que los otros individuos[212] no son todavía esta misma Idea divina.)

γγ) Este individuo es *este* singular y no *algunos*. En *uno* — [están] todos. En «algunos» la divinidad se torna abstracción. *Todos*, [en cuanto] simplemente excluyentes respecto de ella, [son] otra cosa — de modo que deben reconstruírsela para sí mismos.>

Pero γ) para ellos [la Idea existe] solamente en *este* singular y SOLAMENTE UN tal «este» [designa] precisamente la unidad infinita —la subjetividad— en *este;*[213] así como un «uno» —en cuanto [está] en el juicio particular(78)— los «algunos» (como las encarnaciones en los hindúes) — [designan] precisamente esta firmeza prosaica de la autoconciencia en sí misma, en *estos* singulares; tan objetivamente — solamente entonces en sí y para sí; no «algunos» elegidos de manera calvinista: aquí [eso implicaría] una predestinación al mal [respecto de «otros»]; «muchos más» [sería algo] superfluo. «Superfluo» significa aquí: contrario al concepto de subjetividad * individual. Una vez es todas las veces;(79) el sujeto debe tornarse hacia el sujeto —sin ELECCIÓN; hacer de éste su santo tiene también una motivación localista, excluyente. En la Idea eterna [hay] solamente UN HIJO; Uno [*Einer]* excluyendo solamente otros finitos —no en sí y para sí— [es] amor eterno.

Consumación[214] de la realidad en singularidad inmediata — el punto más bello de la religión cristiana; por vez primera la transfiguración absoluta de la finitud [ha sido] llevada a la intuición. Justificarlo y tomar conciencia de ello. **/89b/**

γ)[215] A continuación [se plantea] la pregunta siguiente: ¿Por medio de qué este individuo *acredita* ante los demás ser la Idea

divina? Corresponde [formular] esta pregunta en la transición(80) a [la sección sobre] la formación de la comunidad; <también[216] después(81) [trataremos] acerca de los milagros>. Cristo dice:(82) «El Espíritu os guiará a toda verdad». La representación de cualquier *brillante motivo de credibilidad* en la naturaleza —transformaciones, sucesos— o en el espíritu —como potencia divina, algo exterior— sería más bien lo *carente de espíritu* y [configuraría] una objeción carente de espíritu el hecho de que la existencia de este individuo y la fe en él estuvieran por encima de toda duda.

En cambio, la doctrina[217] pertenece simplemente a su aparición — [es] libre relación de la *conciencia espiritual con la conciencia* espiritual. Pero, puesto que se trata de la aparición del espíritu en el ser-ahí inmediato y para la intuición inmediata, es la exposición de la *Idea divina en su vida y en su destino lo que* integra la *doctrina* la cual de suyo atañe exclusivamente a la representación, al sentimiento íntimo, al ánimo y no entrega este contenido como una historia para la conciencia inmediata.

La doctrina de suyo no puede contener sino lo *universal*, *el ámbito universal*, porque ella se dirige a la representación subjetiva <al pensamiento;[218] *inversamente*, lo universal como tal solamente puede existir en lo interior, en el pensamiento, no como realidad exterior> y lo *interior es lo subjetivo* de la Idea. Este *ámbito universal* es el elemento o el *mundo en el que el espíritu debe* conocer su *hogar* —su suelo— de modo que el hombre [cifre] su valor, su infinitud y su valor infinito, en la interioridad, en el espíritu como tal. <El hombre[219] [debe] prepararse este suelo en la interioridad>. Elevación a un sitio superior, totalmente diverso. El ámbito universal es el *reino celestial, el Reino de Dios, mundo inteligible* substancial y *expulsión de todo valor* buscado en las cosas terrenales y mundanas — [representado] <como[220] un estado, no exclusivamente Dios o el Uno sino el Reino de Dios, lo eterno como hogar para el espíritu, lo eterno con este elemento de lo

hogareño de la *subjetividad*.> Esta *elevación* [ha sido] llevada ante la representación con una energía *infinita* y esta interioridad del ánimo ha sido convocada y conmovida. **/90a/**

Jesús[221] [222] apareció en el mundo romano y, *particularmente*, en medio del *pueblo judío*; éste, en razón del *peligro* que amenazaba a su culto y que luego padeció, [es decir, de quedar sometido] al dominio de los reyes sirios y de los romanos, [estaba] *obstinadamente instalado* y sumergido en él; en cambio, los romanos [se hallaban] en el *dominio del mundo*. El apareció en medio de la *perplejidad del pueblo común*. Mateo 11,25: «Yo te alabo, Padre y Señor del cielo y de la tierra, porque Tú ocultaste esas cosas a los sabios y los prudentes y las revelaste a los infantes». <Dirigido[223] a hombres que *terminaron con el mundo y con los que el mundo terminó*, a judíos — arrojar toda la baratija que no puede servirnos más ni puede valer más. *Desesperar de la realidad*, entrar en contacto con una *universalidad de lo humano* que ellos no podrían desmentir pero una universalidad que es completamente carente de espíritu>. **/89b/**

<Destacar[224] tres aspectos en esta doctrina.>

<α) Sermón de la montaña>[225] Mateo 5,3:(83) «Bienaventurados son los pobres de espíritu porque de ellos es el Reino de los cielos. **/90a/** Bienaventurados los afligidos porque serán consolados. Bienaventurados los mansos porque poseerán el reino terreno. Bienaventurados los puros[226] de corazón porque verán a Dios, etc.».

Hay[227] en todo esto un lenguaje inspirado que deja a un lado todos los otros intereses de los hombres, los saca de cuajo puramente —acentos penetrantes que hacen temblar todo— y que, como Hermes,(84) saca las almas fuera de los cuerpos y de lo temporal. <*Después*[228] (85) Cristo pasa a hablar de la *legislación mosaica*. Todo su contenido consiste en que este servicio, servidumbre, obrar exterior no posee ningún valor, que solamente[229] la intención en el obrar le otorga un valor infinito,

pero no la intención abstracta, sino la intención verdadera en sí, la que produce el obrar verdadero>.

«Aspirad ante todo al *Reino de Dios ya su justicia* y todo os tocará en suerte» <Mateo 6,33>.[230]

A lo largo de esta elevación está contenida la melancolía por la decadencia de su pueblo y de los hombres.

Brevemente, ella prescinde por completo de todo lo que en el mundo vale como grande <—Elevación[231] a un cielo interior cuya entrada está abierta a todos y frente al cual todo lo demás carece de validez>.

Este *cielo divino* y universal de lo *interior*, esto substancial conduce, en una reflexión más determinada, a mandamientos *morales* y de otro tipo los cuales no son sino formas particulares en relaciones o situaciones determinadas. Pero estos mandamientos en parte implican esferas determinadas y en parte no configuran nada excelente en relación[232] con esta etapa en la que se trata de algo superior, la verdad absoluta. <El mandamiento[233] moral puede ser expresado como amor — no derecho sino bienestar del otro, por consiguiente relación de mi sensibilidad con su particularidad.> La doctrina excelente y comprensiva de Cristo es, como se sabe, el *amor* y, ciertamente: «Ama a tu prójimo».(86) En el sentido abstracto y más amplio de su comprensión en cuanto *amor humano* en general pretende ser **/90b/** amor a *todos* los hombres; así se forjó una abstracción ineficaz; el hombre y los hombres que podemos amar son algunos particulares; un corazón que pretenda incluir en sí mismo la humanidad entera es un vano estirarse hacia una mera representación — a lo contrario del amor.

Amor en el sentido de Cristo [es]: α) amor moral al prójimo en las situaciones particulares en las que se está referido a él. β) Amor[234] —que ésta sea la relación y el vínculo de los apóstoles — que ahí [sean] una sola cosa; no se trata de que cada uno de ellos [tenga] un particular negocio, interés o modo de vida y además [esté] amando sino de que [esté] separado, abstrayendo

[de lo demás] — tal es su centro, para él ellos viven. <También[235] en esto reside el amor a los enemigos; ellos deben *amar y nada más*, desprenderse de todo; su fin debe ser *solamente esta* unidad, la *comunidad* en sí y para sí y no la *liberación* de los hombres —un fin político— y deben amarse mutuamente para aquel fin. (El varón tiene tal fin objetivo, lo ama por sí mismo, es *indiferente* ante él o lo *odia*; es posible una diversa determinación del fin *mismo* así como de los medios; [hay] enseguida una división respecto de esta objetividad, un estar firme en los fines [comunes] y un separarse en cuanto a la subjetividad y a la *particularidad* de ellos. En cambio el amor es la personalidad abstracta y la identidad de ellos en una sola conciencia; no queda ninguna posibilidad para la particularidad>. Este amor independiente convertido en centro pasa a ser inmediatamente el mismo amor superior divino, el fundamento, la[236] determinación del Espíritu Santo.

β) Un segundo *aspecto de esta doctrina* es este *negativo romper* con todo lo vigente. <Justamente[237] este amar como tal sin la objetividad de un fin, sin tener un fin como tal. En primer lugar, contra lo *vigente judío*, ver el Sermón de la montaña; arrancar espigas en sábado, curar una mano seca[87] — habría podido esperar al día siguiente. El Reino de los cielos se ha aproximado — como estado (Mateo 10,7)> (por así decir, «*Sansculotterie*»), oriental, revolucionaria.

αα) «*Mirad los lirios* en el campo[88] —los pájaros— ellos no siembran ni cosechan pero vuestro Padre celestial cuida de ellos» (Mateo 6,31): «No os preocupéis[89] por el día siguiente ni digáis: ¿Qué comeremos, qué beberemos, con qué nos vestiremos? Tales preocupaciones inquietan a los paganos [que] andan detrás de ellas.» Los mismos *mendigos se* han preocupado por el día de mañana: ellos cuidan su sitio. Solamente ladrones y soldados son capaces de tal despreocupación y los ladrones saben que algo encontrarán mañana.

Al joven que venía hacia él [le dice]: «da tus *cosas a los pobres y sígueme»*.[(90)]

ββ) *Familia*. O bien Mateo 12,46:[(91)] «Cuando todavía él hablaba al pueblo estaban *afuera su madre y sus hermanos* quienes querían hablar con él. Entonces alguien le dijo: Mira, tu madre y tus hermanos están afuera y quieren hablar contigo. Pero él respondió y dijo al que lo interpelaba: ¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos? Y extendió la mano sobre sus discípulos y dijo: Mira, éstos son mi madre y mis hermanos. Porque aquel que cumple la voluntad de mi Padre celestial es mi hermano, mi hermana y mi madre.» <Mateo 8,21:[238] [(92)] «Y uno de sus discípulos le dijo: “Señor, ¡permíteme ir primeramente a enterrar a mi padre!” Pero Jesús le dijo: Sígueme y deja que los muertos entierren a sus muertos»>.

<Acerca[239] del Estado no se habla [salvo aquello de] «Dad al *César*»[(93)] — la consecuencia [de ello] no [es] tocada.> 850 Aquí[240] [cuadran] los pasajes conocidos <Mateo 10,34:[241] [(94)] «No debéis creer> que yo he venido a traer la paz [a la] tierra sino la espada. Porque yo he venido a separar [a los padres] de su hijo y al hijo de sus padres, al hermano del hermano, a levantar al hombre contra su padre y a la hija contra su madre <y los enemigos[242] del hombre serán sus propios familiares. El que ame a su padre o a su madre más que a mí no es digno de mí y el que ame a su hijo o a su hija más que a mí no es digno de mí.»>. **/91a/**

En este sentido siempre surgirán sociedades y comunidades [*Gemeinden*] dentro de un pueblo — en un pueblo [habrá] una comunidad [*Gemeinschaft*] que se [retrae] aun en el mundo, frente a una solidaridad y existencia racionales; [aquellas comunidades] recogerán en el corazón simple y en la simplicidad del amor aquella contracción de todo lo vigente y se[243] comportarán externamente con paciencia y con entrega, ofreciendo el cuello — [como ocurre] en los mahometanos,[244] especialmente en África.

Pero no es posible permanecer en este retiro; él es el comienzo fanático del padecer y aguantar cuya energía interior se elevará con el tiempo a una actividad violenta tan fanática como su mismo robustecimiento.

γ) El *tercer aspecto* en la doctrina de Cristo es la determinación más detallada o la determinación y distintividad propia del Reino de Dios, a saber, la conexión de Cristo mismo con Dios y la conexión del hombre con Cristo y con Dios. <En[245] esta elevación de su espíritu[246] él dice:(95) «Mujer, tus pecados te han sido perdonados». Esta formidable majestad del espíritu que puede hacer que todo lo ocurrido no haya sucedido declara que aquello ha acontecido>. Su misión divina. Aquí él expresa muy definidamente su identidad con el Padre: «Yo y el Padre somos una sola cosa» (Juan 10,30). <«Entonces[247] los judíos tomarón las piedras para lapidarlo»>.(96)

«Todas(97) las cosas me han sido entregadas por mi Padre y nadie conoce al Hijo sino el Padre así como nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar». Juan 3,35:(98) «El Padre ama al Hijo y ha confiado todo a sus manos. El que cree en el Hijo tiene la vida eterna; el que no cree en el Hijo no verá la vida sino que la cólera de Dios se cierne sobre él.»

Cristo[248] se denomina igualmente el *Hijo del hombre*(99) — como el hijo *Ababda*.(100) Todos [son] una misma raza, no este o aquel individuo sino un miembro de ella, un *ababdeo* en general, un *hombre* en general en cuanto hombre.

En aquella y en otras expresiones no importa que la exégesis <pueda>[249] de suyo trivializarlas —[de este modo Cristo sería meramente] agradable a Dios, todos [serían] hijos de Dios como todas las piedras <los animales>,[250] todas las creaturas, en sentido piadoso— sino [que importa] la verdad de la Idea, lo que él fue para su comunidad, y la idea superior <de la verdad>,[251] la que existió en él y en su comunidad. **/91b/**

<δ)[252] VIDA y muerte.>

Por[253] lo que concierne a esa doctrina esperamos primeramente <un[254] «primero» no de *orden especulativo*> —que la vida del maestro sea *conforme con esa* [doctrina]— y no solamente esto sino que esté totalmente dedicada a ella de manera que él no tema los peligros y la muerte que tuvo que afrontar por este comienzo en medio de su pueblo; asimismo se considerará adecuado que él *selle* su fe *mediante su muerte* — lo cual simplemente no es mucho y es común a una muchedumbre de otros casos. < Conformidad[255] abstracta —es decir, el contenido, el acto y las acciones de esta vida están determinados en aquel contenido— [son] intuiciones monótonas del mismo contenido>.

En cambio aquí vida y muerte poseen todavía una *relación* muy diversa con la *doctrina*; este contenido es el *Reino de Dios* —no una esencia universal sino algo viviente, una *vida espiritual, una comunidad divina*. <αα) La[256] doctrina como tal, lo universal del contenido— [es] el Reino de Dios, la misma Idea[257] eterna y primera pero concreta; ββ) El Reino de Dios —el Espíritu— consiste en DETERMINARSE desde lo universal, en pasar a la *realidad efectiva*; este movimiento, este proceso de la determinación corresponde a la vida de Jesús. La Idea eterna precisamente consiste en hacer aparecer *inmediatamente* la subjetividad como algo *real*, algo distinto de meros pensamientos y, consiguientemente, en hacer que se torne para sí — *realización*; solamente en cuanto realizada es el Reino de Dios>. Este Reino[258] de Dios tiene su *conexión con los individuos* que deben alcanzarlo mediante aquel individuo uno. Aquel Reino es la Idea universal todavía representada; ella ingresa en la *realidad efectiva* por medio de este individuo y en *esta efectividad divina* debe exponerse la historia del espíritu, el contenido concreto del Reino de Dios. <Y en la medida[259] en que el Reino de Dios es representado como doctrina del individuo divino la divinidad de Cristo todavía no existe sino *virtualmente [an sich]*; el Dios-hombre —él es esto para el espíritu, solamente en cuanto proceso del espíritu de hacerse eso— debe manifestarse de manera tal que

él sea y represente un transcurso de la Idea, la manifestación de su *contenido* absoluto y de sus determinaciones de manera que este contenido absoluto sea manifiesto, sea en cierto modo una exposición alegórica o simbólica del contenido —doctrina como tal>.

Esta exposición, esta objetividad de la intuición de la *historia del espíritu* consiste en que el *espíritu virtual, que es para sí lo otro, voluntad y ser-ahí naturales, supere* esta alteridad, sea ahora para sí y surja en su *gloria* —es decir, la de ser espíritu mediante esta historia. Esta intuición es eso: historia de este espíritu, transcurrir en los modos de la finitud— historia del espíritu en este medio peculiar, a saber, en el ser-ahí humano exterior y común. En la medida en que es la Idea divina la que recorre esta historia no se trata solamente de la historia de un individuo singular sino que es *virtualmente* la historia del hombre efectivo la que se convierte en el ser-ahí del espíritu. **/92a/**

<[Tratar] de la doctrina[260] y del amor con el que él se comportó pertenece al punto precedente(101) relativo a la conformidad. Ahora corresponde [considerar] su vida ordinaria como algo externo y existente>.

<La vida[261] de Cristo [es] vida y ser-ahí naturales y ordinarios —luego está la muerte, esta negatividad natural que es en sí el oponer inmediato y duplicado>.

<El Reino[262] de Dios tiene, pues, su representante, es decir, tiene su modo de existencia primeramente en este hombre existente; esta existencia es una vida natural y común que [se] muestra aprisionada en las necesidades habituales de la vida humana y en este confín: la finitud. Pero el confín supremo, la finitización es la *muerte*, este hombre>.

La muerte de Cristo posee con ello, más precisamente, este SIGNIFICADO:[263]

αα) [ser] el *sello* de su doctrina —en cuanto conformidad [con ella]— es algo moral, formal, grande, no un momento de la Idea divina. La muerte es esto

ββ) *según un aspecto*, en cuanto que la muerte es la *cumbre suprema de la finitud*. Si hay que intuir la *unidad* de la naturaleza divina y *humana en un individuo* presente la *humanización* es ese aspecto, ya *como finitud* y tanto más como ser ahí inmediato— [es] en *cuanto ser ahí inmediato la desapropiación de lo divino, de lo universal*, <pero[264] una desapropiación tal que ella todavía existe en esta desapropiación —no como mundo exterior frente a la conciencia— esto [sería la] naturaleza [que existe] en el fin>; (esta existencia inmediata —en la medida en que ella es la Idea divina que se ha vuelto subjetiva y en la medida en que ahí se expone la *unidad*— es asimismo el desdoblamiento, la *alteridad)*.

Pero la *finitud suprema no es la vida efectiva en lo temporal*, sino la *muerte*, el dolor de la muerte; ella es la *negación* suprema, la más abstracta de todas, la *misma* [negación] *natural —el confín y la finitud* en su máxima extremidad; el perfecto ser-ahí *temporal* de la Idea divina en el *presente* es intuido solamente en su MUERTE. <*Muerte*[265] α) *en la Idea divina* — INMEDIATAMENTE>

<α) La[266] desapropiación suprema de la Idea divina en cuanto desapropiación DE ELLA MISMA, es decir, en cuanto que todavía sigue siendo esta desapropiación se expresa [así]:

Dios ha muerto,(102) Dios mismo ha muerto — es una representación formidable y terrible que pone delante de la representación el abismo más profundo del desdoblamiento.

Pero β) esta muerte es igualmente allí>, en esa medida,[267] el *amor supremo* —justamente el amor, esta[268] conciencia [de la] *identidad de lo divino y lo* humano—, y esta *finitización es* llevada *hasta su extremo* la muerte; por consiguiente aquí [se da] la intuición de la unidad en su grado absoluto, <la intuición[269] suprema del *amor* — porque el amor [consiste] en el abandono de la personalidad propia, de la propiedad, etc. [Su] autoconciencia [su] acto [es] el abandono supremo en el otro — precisamente en esta *alteridad extrema de la muerte*, el representante supremo del confín de la vida. La muerte de Cristo [es] la intuición de este

amor mismo —no para ni por otra cosa—, sino divinidad precisamente en esta identidad universal con la alteridad, con la muerte; la unificación formidable de estos extremos absolutos es el *amor mismo* —intuición especulativa.

γ)[270] [α) Lo] especulativo consiste en que el Hijo[271] en cuanto [es] lo divino (presuposición) —un envolverse en él— va a la muerte —él, que para sí es el amor absoluto. Pero el significado especulativo[272] debe ser examinado en su significado universal —la muerte en referencia al espíritu, en el espíritu, como *momento del espíritu*>; <muerte[273] β) momento de la relación con el *concepto más determinado del espíritu*.>

A propósito de esta *muerte cobra valor* ahora el dicho(103) de que *Cristo se entregó a ella por nosotros*; [ella] es representada como muerte sacrificial, como el acto de la satisfacción *absoluta*. La objeción común en contra de esta representación [consiste] en que cada individuo debería responder por sí mismo, por sus acciones, que ningún otro podría expiar por él y que él no podría recibir una absolución por eso. Éste es ciertamente el caso desde el punto de vista formal jurídico, es decir, desde el punto de vista en el cual el sujeto es considerado como *persona singular*. Este punto de vista no se encuentra aquí; <[Hay] que considerar[274] en seguida con más detalle [aquel dicho]. Aquello parece implicar un significado *específico*, algo alejado de nosotros.> Significado[275] de esta muerte. «Para[276] explicar esto y para llegar a este punto, considerarlo más detalladamente en su sentido concreto».

La muerte en general es tanto la finitización suprema como la *superación* **/92b/** de la finitud natural, del ser-ahí inmediato, la superación de la desapropiación, la disolución del límite —el momento del *espíritu*[277] *en el que éste se recoge en sí mismo y muere a lo natural*, la infinita abstracción de la *voluntad inmediata y de la conciencia* inmediata, su hundirse dentro de sí mismo y solamente[278] recobrar para sí sus determinaciones y su «*es*» —lo que para él vale y posee valor— <su «*es*»[279], su verdadera esencia, precisamente su misma *universalidad absoluta*

la cual luego, en cuanto [existe] en la *sensación* [y en] la religión, aparece como amor.>

<γ)[280] La *muerte* [está] apareciendo aquí como muerte natural, por cierto, pero> esta muerte, el padecimiento y el dolor de la muerte, <es> este elemento de la reconciliación del espíritu consigo mismo, con lo que él contiene virtualmente. Este momento negativo que compete solamente al espíritu como tal es su *conversión interior, su viraje*. <Aquí[281] la muerte no está expuesta y desarrollada en este significado concreto; inicialmente ella está> representada aquí como muerte *natural*; en la Idea divina <aquella negación no>[282] puede tener otro tipo de exposición; ella es la exposición *exterior* de la historia del espíritu en [el elemento de] lo natural. En la Idea divina —en su realización— lo malo puede revestir solamente la modalidad de lo *natural* y, en consecuencia, la conversión solamente [puede presentar] la modalidad de una muerte *natural*.[283]

<δ) Pero[284] si bien [es] muerte natural — [es] muerte de *Dios* y ahora [indica] la posición de El respecto de nosotros>; <la[285] conexión [reside] en lo siguiente>: Esta muerte, pues, *opera la satisfacción por nosotros* EN CUANTO QUE ella expone la historia absoluta de la Idea divina — lo que ha acontecido *virtualmente* y acontece eternamente. Para que el hombre singular haga algo, para que obtenga algo o para que un fin sea llevado a cabo hace falta que la cosa se comporte así *virtualmente [an sich]*, en su concepto. Para que yo coma una manzana es menester que yo destruya su autonomía orgánica y me la asimile. Para que yo pueda hacer eso hace falta que la manzana posea en su naturaleza *virtualmente* —antes de que la agarre— la determinación de ser algo destruible y a la vez algo que posea *virtualmente* una homogeneidad con mis órganos digestivos de manera que yo pueda hacérmela homogénea. La posibilidad de que este delincuente sea castigado por el juez y de que este [castigo] **/93a/** configure el cumplimiento y la reconciliación de la ley no está constituida por el juez ni por el

delincuente en cuanto que padece <el castigo!>[286] como vicisitud o como consecuencia particular y externa; esto no es[287] un acontecer y un suceder casuales [que] luego obtendrían casualmente aquella conclusión, sino que es la naturaleza de la cosa lo expresado por la ley <y por la necesidad del concepto>.[288] Este proceso está delante de nosotros de dos maneras, primeramente en el pensamiento y en la representación de la ley y del concepto y luego en el caso singular; en este caso singular el proceso es tal porque ésa es la naturaleza de la cosa; sin ésta ni el juez ni su acción ni el padecimiento del delincuente configurarían el castigo y la reconciliación de la ley. El fundamento, lo sustancial, es la naturaleza de la cosa.

Así ocurre con aquella *satisfacción por nosotros* — es decir, aquello ocurrió en sí y *para sí*[289], no se ofreció un *sacrificio ajeno* ni se castigó a *otro* para que hubiera un *castigo* — <negada[290] la vida y superada la alteridad>, la muerte natural; (*cada uno* muere simplemente por sí *mismo).*[291] Y cada uno debe ser lo que debe ser por sí mismo y debe llevarlo a cabo por sí mismo, desde su propia subjetividad y culpabilidad; él obtiene[292] el mérito de Cristo, es decir, cuando EN SI MISMO él lleva a cabo *esto*; cuando esta *conversación y abandono* de la *voluntad* e interés *naturales* se hallan en el amor infinito— tenemos la *cosa en sí y para sí*; su certeza subjetiva, su sensación y conciencia, es *verdad* y es la *verdad*; en sí y para sí ésta es la verdadera naturaleza del espíritu, en la que él es conforme con su *concepto*. *El fundamento* de la redención es, pues, *aquella historia* —<el morir a lo natural—>,[293] porque ella es la *cosa en sí y para sí*; no es una contingencia arbitraria ni un acto y acontecimiento particulares, sino que ella es *verdadera y consumante*. Esta verificación, el hecho de que sea *verdad* es la intuición que ofrece *aquella historia;*[294] no es la historia de un individuo, sino que es *Dios el que la lleva a cabo*, es decir, se trata de la intuición de que ésta es la *historia universal que es en sí y para sí*. **/93b/**

<Significado[295] de esta muerte en su relación con la expansión de la religión cristiana.> <*Significado*[296] *polémico* de la modalidad de esta muerte; determinación y significado externo. La voluntad natural [ha sido] abandonada. Nada [son] toda peculiaridad y personalidad, todos[297] los intereses y fines hacia los que podría dirigirse la voluntad natural. Elemento revolucionario, en cuanto que ha dado al mundo otra figura. Nada [son] toda grandeza y todo lo válido del mundo, consepultados en la tumba del espíritu. También esto [ha sido llevado] a la intuición.>

Acerca de esta *muerte* hay que observar todavía esta *determinación particular*; ella ha sido determinada, en efecto, como la cumbre extrema de la finitud; aparte del hecho de ser muerte natural ella es, además, la MUERTE DE UN MALHECHOR — la *muerte más infamante, en la cruz*. La vida[298] en cuanto exterior es *natural*, inmediata pero <mi ser-ahí[299] en cuanto que todavía está ahí, es decir, en la representación de los otros, [es] lo que ellos me hacen valer; yo *valgo* o yo soy objetivo en tanto sé hacerme valer ante los otros y valgo ante ellos; mi valer es su representación, su equiparación con lo que ellos respetan, con aquello que para ellos equivale a lo *en-sí*> pero [es] inmediatamente —para la *opinión* de los otros— *honor o infamia*, la muerte infamante; en la muerte natural la finitud en cuanto meramente natural [es] transfigurada en seguida, en cambio aquí [es] transfigurada también la *infamia <civil>,*[300] *la cruz*, aquello que [es] lo más *bajo en la representación*; aquello que el *Estado debe deshonrar* — [ha sido] *convertido en lo supremo*. <Amor[301] en la alteridad inmediata — alteridad, finitud TRANSFIGURADA — alteridad es la vergüenza> Así lo que equivale a lo más *bajo* <y lo más despreciable>[302] ha sido convertido en lo *supremo*. Aquí se encuentra la expresión inmediata de la *revolución completa* contra lo *vigente*, lo que vale en la opinión. (Morir es natural, todo hombre debe morir; pero [su existencia[303] exterior es la del honor, no la del delincuente.]) En

la medida en que lo deshonroso para la existencia ha sido convertido en la *honra suprema* todos los *vínculos de la convivencia humana* han sido *atacados, conmovidos y destruidos* en su fundamento. La *cruz* corresponde a nuestro *patíbulo*. Cuando este símbolo de la *deshonra* es erguido como *bandera*, convertido en *escarapela* y, por cierto, en bandera cuyo contenido POSITIVO es a la vez el *Reino de Dios* ha sido *retirada* de la vida *pública* y del ser civil la lealtad interior[304] en su *fundamento* más profundo y ha sido eliminada la *base sustancial* de aquéllos de manera que el edificio entero no *constituye más* una realidad efectiva — su *interior* es como su *exterior; es una apariencia vacua que prontamente* debe derrumbarse con *estrépito y que debe manifestar* también en el *ser-ahí* que ella no existe más en sí.

<Comparemos[305] (104) lo que mostraba inmediatamente esta existencia exterior del cristianismo, no exactamente en el tiempo de Cristo mismo, sino contemporáneamente en su contexto, en general>. El *poder imperial* DESHONRO, por su *parte*, todo aquello que poseía *respeto y dignidad* entre los hombres. Si bien perduraban todas las formas honorables de la *justicia* y de la constitución la *suerte* de cada individuo dependía del *arbitrio* del emperador que no estaba limitado por nada —ni interna ni externamente. Pero, aparte de la vida, todo fue deshonrado completamente, toda virtud y dignidad, **/94a/** la *ancianidad honorable*, el estamento, el sexo; el *esclavo del emperador* lo seguía en el poder supremo o poseía todavía más poder que él; el *senado* se infamó a sí mismo cuando todo había sido *infamado por el emperador*; éste no provocó su *degradación* sino que *salió al encuentro de ella*, los dejó[306] en entera libertad para sus propios asuntos. Por consiguiente, fue *echada al lodo* la majestad del dominio mundial, así como *toda virtud*, derecho y honorabilidad de instituciones, de relaciones y de hombres —la majestad de todo aquello que posee un valor infinito. Así, por su parte, el regente mundano de la tierra convirtió[307] lo supremo en

lo ínfimo <y en[308] lo más despreciable; por la otra parte veíamos a lo más despreciable exaltado como lo supremo, enarbolado como bandera>. Así análogamente y por su parte, el regente mundial removió de cuajo la *mentalidad* [*Gesinnung*] de manera que en lo interior no había nada más que oponer a la nueva religión; todo lo firme, todo lo ético y todo lo que gozaba de autoridad ante la opinión fue destruido y solamente quedaba, para todo aquello que seguía en pie, el poder completamente desnudo, externo y frío de la muerte que no era temida por aquella vida <existente y envilecida!>[309] — que [así] se sentía en lo interior.

ε) <Resurrección,[310] Ascensión al cielo.> Pero hay que considerar todavía la *conclusión* de todo el recorrido.

En la muerte se llevó a cabo el proceso por el cual la *Idea divina se desapropió* hasta el *amargo dolor* de la muerte y de la *vergüenza del malhechor* y por el cual precisamente la *finitud del hombre* fue transfigurada en lo *supremo* — el amor supremo; *aquel*[311] [amor] es este dolor profundísimo, *éste* es el amor supremo; en aquel [dolor] este [amor]. Esta *transfiguración* [se encuentra] todavía en el [modo] *subjetivo del amor y en el desgarramiento supremo — la interiorización más violenta y solamente* interioridad; [su] ser-ahí [es] a la vez *esta desesperación*. Lo que debe ser agregado todavía es este *retorno* mismo contenido aquí como CONSUMACIÓN INTUIDA. **/90b/**

Respecto de ésta sólo necesito recordar LOS MODOS[312] conocidos de esta *intuición: son la Resurrección y la Ascensión al cielo*. Así como todo lo precedente [había] llegado a aparecerse a la conciencia inmediata en el modo de la realidad efectiva, también esta exaltación [*Erhöhung*].(105) «Tú no *dejarás* a *tu* justo en la tumba, Tú no *dejarás que tu Santo se corrompa*» — por el contrario, ante la intuición ha estado presente asimismo esta MUERTE DE LA MUERTE, la superación de la tumba, del *Sheol*,(106) el *triunfo* sobre lo negativo —» <no[313] un despojarse de la naturaleza humana, un volver a desprenderse de ella, sino más bien un confirmarla en la misma muerte, en el amor supremo

—dicho de otro modo, el espíritu sólo es espíritu en cuanto que es lo negativo de lo negativo que contiene en sí lo negativo— [es] Dios como reconciliador, como amor —> [es] esta *exaltación* <de la naturaleza humana>[314] en el cielo en donde el Hijo del hombre está sentado a la derecha del Padre, [en donde] la identidad de la naturaleza divina y humana, la[315] gloria de ésta, aparece ante el ojo espiritual en grado sumo.

<Esto[316] es la totalidad de la historiad. Por consiguiente, lo que esta vida de Cristo lleva ante la representación de la misma conciencia empírica, general e inmediata [es] este proceso de la naturaleza del espíritu —

Dios en *figura humana*.

En su desarrollo éste [es] la *progresión de la Idea divina* hasta el *desdoblamiento supremo*, hasta el polo *contrario del dolor de la muerte que es la inversión absoluta, el amor supremo*, lo negativo de lo negativo en sí mismo, la *reconciliación absoluta*, la superación de la anterior oposición del hombre a Dios y [aquello por lo cual] el final en cuanto desenlace es la gloria, la celebración de la asunción de lo humano en la Idea divina.

Aquella primera [¿asunción?] — Dios en figura humana— es realmente él en este proceso que muestra como verdaderas la división de la Idea divina, su reunificación y, por fin, su consumación. **/95a/**

Si ahora echamos primeramente una *mirada retrospectiva a las tres esferas* que hemos considerado y a su conexión entonces: la *primera* [es] Dios eterno en su Idea pura en el espíritu pensante (y todo espíritu es pensante); la segunda [es] esto universal realizándose en la *naturaleza*, en una existencia completamente exterior, en la verdadera <desapropiación>;[317] la tercera [esfera está] en lo *exterior* que a la vez es absolutamente *interior*, en el espíritu finito que es a la vez la consumación de la exterioridad en el desdoblamiento más profundo, en lo negativo sabido y, consiguientemente, es el retorno a la Idea eterna la cual obtiene

con ello su realización inicialmente abstracta en la autoconciencia [dirigida] al espíritu eterno.

Sin embargo, este retorno, este elevarse a la derecha de Dios es un aspecto, pero[318] solamente un aspecto, de la consumación de la tercera esfera. En efecto, esta tercera esfera es la Idea en su determinación de *singularidad* pero al comienzo es solamente su exposición en cuanto [exposición] de una singularidad —de la singularidad divina, de la singularidad universal, de la singularidad tal como es en sí y para sí.

Uno es todos, una vez es todas las veces(107) — *virtualmente* [*an sich*], según el concepto, una distintividad *simple*. *En* cambio, la singularidad en cuanto ser-para-sí <este dejar[319] en *libre* inmediatez y autonomía a los distintos momentos> es esencialmente inmediatez excluyente; la singularidad consiste justamente en ser en seguida singularidad empírica.

La singularidad —la excluyente— existe para otras [singularidades, es] inmediatez y es el retorno a sí desde el otro.

La singularidad de la Idea divina, la Idea divina en cuanto que es un [solo] hombre se consuma en la realidad efectiva sólo cuando ella tiene inicialmente frente a sí los singulares *múltiples*, los reconduce a la unidad del Espíritu, a la *comunidad*, y allí existe como autoconciencia efectiva y universal. **/95b/**

C) Comunidad, culto.

Acerca[320] de esta [comunidad hay] que hablar más brevemente todavía, según su idea; [hablar de ella] en forma concreta, conectada con la historia y con el ser-ahí empírico nos llevaría demasiado lejos por seductor que ello pueda ser.

La[321] transición determinada de la Idea hasta el presente sensible [ya ha] sido elaborada. Precisamente esto [es] lo excelente del cristianismo, [ser] religión del espíritu. Todos los

momentos [están] desarrollados *completamente*; <esta[322] 315
contraposición del presente sensible de la divinidad — de esta singularidad que es divina y esta conciencia vulgar; yo, éste — «*ego homuncio*»(108) —no debería resistir al mal como Júpiter— «*ego homuncio*» debería por el contrario> <[tener] modestia,[323] hacerse pequeño para poder ser verdaderamente pequeño, para 320
poder ser malo> — [esta contraposición] solamente puede existir en la *religión del espíritu*; — cierto de sí *mismo* como de la verdad absoluta; por eso él no se atemoriza por *nada, ni siquiera por el presente sensible*. La cobardía del pensamiento es la que, 325
en forma monacal, *teme lo sensible*; el espíritu cabe sí en lo sensible, la aparición sensible de lo divino [es] el objeto inmediato. *Vana arrogancia* frente al momento del presente *sensible* en general, frente[324] a lo amigable del mismo, carencia de espíritu que pretende ser pensamiento abstracto;[325] el *poeta* 330
que venera la figura sensible — de modo igualmente *religioso y oriental*, [logra] precisamente ser *espíritu en ella*. Pero no su sensibilidad, no su sentimiento, su subjetividad (sino que venerar 335
el presente *sensible* [es] la muerte del sentimiento [)] justamente el sentimentalismo [es] desprecio del presente sensible. Esta fijación [es] una limitación en este amor infinito; justamente *antes*(109) esto especulativo —amor en la muerte— [había sido] descrito [como] *transición* — relación de un *presente singular* 340
sensible con un singular (amor de mujeres, de ánimos blandos — fácil [para] ánimos amantes [como] Juan, pero infinitamente DURO para el *concepto autónomo*, para el varón). [Contra] esta reconciliación y reunificación **/96a/** — *venerar como Dios a un* 345
individuo singular y viviente — se rebela la LIBERTAD DEL SUJETO; no el oriental — él es nada, él está abandonado virtualmente, pero SIN *abandonarse* [activamente], es decir, sin la conciencia de la libertad infinita en sí mismo; en cambio,[326] 350
este amor, este reconocimiento es el milagro supremo, la suprema riqueza de *espíritu*.

Por eso esta esfera <del amor infinito>[327] [es] el *reino del espíritu — libertad*[328] *absoluta de saber en sí mismo el valor infinito*, en sí mismo en cuanto *este* individuo, y esta potencia infinita de conservarse a sí mismo en este absolutamente otro; «el amor lo *compensa* todo» (en el sentido: «La gente hoy quiere amar y vivir en el amor de manera que el otro deba entregarse a la misma vulgaridad» — <[es] la cosa más tonta>.[329] Este amor se enfrenta con la muerte, también con la muerte sentimental <de estar[330] prontos a arrojarse juntos al agua>; solamente el espíritu mismo que ha captado e intuido la *verdad, la objetividad* absoluta — solamente éste da la autonomía suprema).

La intuición de esta religión exige el desprecio de todo presente que *tenga valor* — la potencia y la gloria del mundo; la fuerza de este DESPRECIO — *completamente polémico* <[es su] *idealismo*[331] y el reconocer, empero, el presente sensible *solamente en uno*, [reconocerlo] como infinito>; oposición absoluta al *orientalismo* [la cual se] <ganó[332] la enemistad de este orientalismo>; por consiguiente, el valor infinito [está] *dentro de sí*, en lo interior. Firmeza durísima y abandono de esta firmeza.

<β)[333] Lo particular,[334] determinación de la autoconciencia subjetiva. ¿Cómo está determinada la autoconciencia, el aspecto subjetivo? Esta dureza está superada para ella y en ella; ¿cómo se presenta esta superación?> <Este[335] presente SINGULAR v *sensible* es, empero, aquello en donde [está] concentrada — solamente uno *[Einer]*> por consiguiente, [es] UNIVERSAL, [es] él mismo ideal.>

α) En la religión cristiana la Idea *divina* existe como un *individuo presente e inmediato*; allí ha CONFLUIDO toda *mundanidad* PARA los *singulares*; éste es el único *presente sensible* que posee valor, ésta es[336] la *abstracción infinita* del presente. (También [es] así el estar enamorado — pero aquí a la vez [se trata de] la abstracción infinita de toda mundanidad; [ha sido] suprimida esta satisfacción *subjetiva*: el estar enamorado de

algún individuo *particular* según mi contingencia; sensación 390
particular absolutamente particularizada, opuesta a lo universal y
excluyente tanto en relación con mi objeto como en relación con
mi subjetividad; [ahí no] está objetivada la *Idea divina* que
pretendo, sino su contrario, mi particularidad excluyente.) **/96b/** 395

β)[337] Además, ESTA SINGULARIDAD e *individualidad*
está *ocultada* a los sentidos, *elevada a la derecha* de Dios; en la
misma medida ella es entera y exclusivamente un presente
sensible PARA LA REPRESENTACIÓN, una certeza sin 400
presente sensible inmediato — no es un presente sensible
inmediato como el Dalai Lama en Oriente o como el [buey] Apis.
(110) <En esta[338] concentración de lo presente en la muerte> en la
muerte vergonzosa y en esta ocultación reside el hecho de que el
hombre sea remitido solamente a lo *interior* y de que haya 405
desaparecido toda la gloria del mundo (así como la debilidad de
una amistad inmediata); la representación que ha sido entregada
al individuo en calidad de verdad infinita y de Idea divina es la
unidad absoluta de lo *universal y de lo singular, de la naturaleza* 410
divina y humana, el amor infinito que existe solamente como
dolor infinito, como la *muerte de todo lo mundano e inmediato*.

En esta intuición está contenido α) el *regreso a la*
autoconciencia interior —no el ESTOICO etc., el cual posee 415
valor en cuanto que piensa en virtud del espíritu propio y busca la
realidad del pensar en el mundo, en la naturaleza, en las cosas
naturales y en la comprensión de ellas, carece del dolor infinito y
a la vez configura una relación totalmente *positiva* con lo
mundano — sino [aquel otro que] se ha despojado infinitamente 420
de su particularidad y peculiaridad y que posee valor infinito
solamente en aquel amor que está contenido en el dolor infinito y
que proviene de éste. Ha quedado fuera toda inmediatez en la que
el *hombre* tendría valor; solamente existe la *mediación absoluta* 425
en la que a *él* le compete ese [valor] — pero un valor infinito;
esta subjetividad es verdaderamente infinita en sí y para sí
misma; pero αα) solamente por *esta mediación* y no

inmediatamente el hombre es CAPAZ de poseer un valor infinito y ββ) esta capacidad y posibilidad es su destino *positivo* y absoluto. En estas determinaciones reside αα) la razón por la cual la *inmortalidad del alma* se convierte en la religión cristiana en una doctrina definida; el alma, la subjetividad singular, posee un destino infinito, **/97a/** eterno — ser ciudadanos en el Reino de Dios; éste es un destino y una vida que están ocultos a lo temporal y a lo pasajero, [que existen] para sí y, en la medida en que se oponen inmediatamente a esto, este destino eterno se *determina* como un *futuro* de inmortalidad; la exigencia infinita de *contemplar* a Dios, esto es, el llegar a ser conscientes en el espíritu de su verdad, en cuanto presente, no existe en este presente temporal para la conciencia en cuanto que intuye sensiblemente o en cuanto — que representa. 430 435 440

ββ) La *subjetividad* ha abandonado, en este valor infinito, toda diferencia exterior, del señorío, del poder, del estamento, del mismo *sexo*, de la riqueza; *ante Dios todos los hombres son iguales* — esto aparece ahora por primera vez en la conciencia, en lo especulativo y en lo negativo del dolor infinito del amor; aquí [reside] la posibilidad, la raíz de un derecho verdaderamente universal, de la realización de la libertad; la formal vida jurídica romana parte del punto de vista *positivo* y del entendimiento y no contiene en sí ningún principio para acreditar el punto de vista jurídico; es completamente mundana; la libertad *sexual* de la mujer, la monogamia, todas estas determinaciones se conectan con esto. 445 450 455

γ)[339] Este carácter especulativo del *amor que proviene del dolor infinito*, esta pureza de la subjetividad, existe gracias a esta mediación infinita y esta mediación infinita reviste la *figura objetiva* — la existencia, pasión, muerte y exaltación de Cristo. Aquella[340] subjetividad es *virtualmente universal, no excluyente*, y la relación mutua de los *muchos*, los individuos, es aquella unidad de la fe, existe en la representación de la fe, en este «tercero»;[341] **/97b/** no es mi amor humano — amor humano [en 460

cuanto] amor sexual — ni AMISTAD. Frecuentemente ha causado asombro cómo una relación tan noble como la amistad no figure entre los deberes que Cristo recomendó. La amistad no es la relación de los discípulos porque la amistad es una relación afectada de particularidad subjetiva. <Allí[342] donde ellos [se unifican] objetivamente debe haber un tercero, una conclusión para sujetos que representan y son para sí>. Los varones son amigos no tanto directamente como objetivamente en un *vinculo sustancial*, en un tercero, en PRINCIPIOS, en un FIN ABSOLUTO, en *estudios, en la ciencia* — brevemente, el vínculo sustancial es un *contenido objetivo* y no una inclinación como tal, como la del hombre hacia la mujer en cuanto que es *esta personalidad particular*, esta belleza; [la relación de los discípulos no reside en eso], sino en la intuición de aquel [elemento] especulativo, de *aquel amor infinito que proviene del dolor infinito*, es decir, en la desvalorización de la particularidad y en la mediación del amor a través de aquélla; ciertamente puede haber [allí] amor del varón hacia la mujer y amistad, pero ellos están determinados esencialmente como algo subordinado — determinados no como algo malo, sino como algo imperfecto, pero no indiferente, y lo esencial consiste en no *detenerse en ellos*, en que ellos mismos *sean sacrificados*, en que ellos [no] puedan causar [ningún] *perjuicio a aquella absoluta orientación* y unidad.[343]

δ) Así esta unidad en este amor infinito que proviene del dolor infinito no es en modo alguno una conexión sensible y mundana, no es conexión con una particularidad y naturalidad que todavía valen y permanecen, sino absolutamente una *unidad* EN EL ESPÍRITU. Aquel amor en el dolor infinito es justamente el concepto del espíritu mismo y es αα) *objeto* en Cristo como centro de la fe — en una *lejanía y altura* infinitas, pero [también] en una infinita cercanía, peculiaridad y *pertenencia* al sujeto individual. <Humanidad[344] [345] — muerte — límite infinito asumido en la Idea dívina>; pero no [es amor] *para el* [individuo]

—no es algo particular **/98a/** sino universal en sí mismo—; pero para los individuos, EN CUANTO REALES EN SU SUBJETIVIDAD, ese [amor] es el *espíritu* y el Espíritu Santo; El *está en ellos*, ellos son y constituyen la *Iglesia cristiana universal, la comunión de los santos*. El Espíritu es el retorno infinito dentro de sí — [es] subjetividad infinita, no representada sino que, en cuanto divinidad EFECTIVA y *presente*, no [es] la *virtualidad* [ansich] sustancial del Padre ni la del Hijo y el Cristo, el cual es lo verdadero en esta figura y *objetivación*, sino lo *subjetivamente presente* y lo real que [está] subjetivamente *presente* precisamente en cuanto desapropiado en aquella intuición OBJETIVA del amor y de su dolor infinito y que [lo está] sólo por esta mediación. *Esto es el Espíritu de Dios o Dios* en cuanto Espíritu presente efectivamente, *Dios que mora en su comunidad*. Cristo [dice]:(111) «Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos»; «Yo [estoy] con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» — Cristo *objetivado*. Pero él es el Espíritu Santo en cuanto está «CON y EN vosotros». Éste es el significado absoluto del Espíritu, ésta es la conciencia suprema <pura>[346] de la Idea absoluta, de la verdad absoluta — el [significado] en cuanto autoconciencia de la misma [Idea].

Por eso, en este sentido profundo la religión *cristiana es la religión del Espíritu, no en el sentido trivial* y ambiguo de religión espiritual, <venerar[347] una *abstracción*, tomarla por una sustancia o esencia, sino, por el contrario, unificación de la oposición infinita> [ella designa] en cambio lo verdadera y exclusivamente *especulativo* de la naturaleza de Dios, del Espíritu — tal es[348] el contenido y la intuición y lo es para la *conciencia ordinaria inculta*. <La antítesis:[349] Dios y el mundo, yo, este *homuncio*>.(112) Todos los hombres han sido llamados a la bienaventuranza. *Esto es lo supremo y lo único supremo*. Por eso Cristo dice: «Al hombre se le pueden perdonar todos los pecados salvo los contrarios al Espíritu» <(Mateo 12,31,[350] Marcos

3,28). «A los hombres[351] se les perdonarán todos los pecados, *también la blasfemia con la que ellos injurian a Dios;*(113) pero aquel que blasfema contra el Espíritu Santo jamás tiene perdón, sino que es culpable del juicio eterno».(114) Actualmente alguno se ha devanado los sesos [tratando de saber] lo que es el pecado contra el Espíritu Santo y ha trivializado esta determinación en las formas más variadas para eliminarla enteramente>. Todo puede ser borrado en el *dolor* infinito del *amor* pero el *borrar* mismo no es sino el *Espíritu interior y presente*. *Lo carente de espíritu no es ningún pecado* [cometido] a sabiendas y voluntariamente contra el Espíritu reconocido; no lo conoce, luego es *inocente* — pero es la *inocencia* que precisamente ha sido juzgada y condenada en sí misma, <por vana[352] que sea — *nos prona natamus*(115) — [por] no llegar a ser partícipe de la verdad, no ha tenido la vida eterna en sí misma. De esta o de aquella manera también sale de apuros>. **/98b/**

Este aspecto de la *comunidad* es, por ello, la *región peculiar del espíritu*. El Espíritu Santo ha sido derramado sobre los discípulos; a partir de aquí ellos *existen como comunidad, ésa es su vida inmanente* y ellos partieron alegremente *hacia el mundo* para elevarlo a *comunidad universal* y para *expandir el Reino de Dios*. En primer lugar hemos considerado a) el *puro concepto de Dios* en la religión cristiana, b) *su representación concreta* o su MANIFESTACIÓN; esta manifestación *entera* que se expone a sí misma en las tres esferas del pensar, del representar y de la realidad efectiva es la aparición, la manifestación para *otro*, la región del ser-ahí, de la *objetivación*; aquí [es la región] de la *inmanencia subjetiva*, del tornarse inmanente; tal es, por consiguiente, c) el Reino del Espíritu; el Reino de Dios es el Espíritu. [Así] los sujetos [están] *implicados en el proceso*; la Idea divina que existe *para ellos* como amor infinito en el dolor infinito existe dentro de ellos precisamente en esta intuición, ellos [son] la comunidad del Espíritu; <fe,[353] captación del mérito [de Cristo] >. La singularidad inicialmente [era] excluyente; en el

amor infinito ella [ha sido] retirada,(116) Cristo [está] en medio de ellos — así [es] el Espíritu y este proceso mismo [es] el Espíritu.

Después de esta determinación general [veamos] su detalle.

α) *Nacer de la comunidad*.

Esto es lo primero y, según ello, volvemos a concebir el punto de vista de la *singularidad excluyente*: Cristo en cuanto [es] este *hombre temporalmente presente* para sus amigos; la formación de la comunidad consiste en que el *Espíritu colme a sus amigos*. El comienzo, la *presencia temporal* de un hombre ordinario [es], pues, un *comienzo* a partir de la SUPREMA EXTERIORIDAD de la aparición. [Se plantea la] cuestión de cómo llegaron **/99a/** o *pudieron ser llevados* a conocer la Idea divina en *este* individuo y a reconocerlo como el Hijo de Dios.

Por consiguiente [se plantea la] cuestión acerca de la *credibilidad* <de la misión[354] divina de Cristo>. Parece que las *pruebas* de la verdad de la religión cristiana <pueden ser>[355] reducidas a este punto y en esta forma [de modo que] <estos[356] primeros individuos luego transmiten a los otros el contenido>.

Esta cuestión se divide *inmediatamente en estas dos*:

α) *¿Es verdad, en general, que Dios tiene un Hijo y que lo envía o lo ha enviado al mundo?*

β) *Este*, Jesús de Nazareth en Galilea, <hijo>[357] de un carpintero, ¿ha sido el Cristo?

Las dos cuestiones son *mezcladas de tal manera que si éste no* [pudo] haber sido el Hijo *enviado por Dios* ni [pudo] comprobarse eso acerca de él no habría *absolutamente nada* de misión [divina]; O BIEN deberíamos aguardar a un *otro* <si es que alguno[358] debe ser [enviado], si es que hay una promesa, es decir, si es que eso es necesario en sí y para sí, en el concepto, en la Idea> o más bien, dado que de aquella misión se hace depender

la rectitud de la Idea, no habrá que pensar más en absoluto en cosas por el estilo.

αα) Pero nosotros debemos preguntar esencialmente y en primer lugar: ¿Es ese aparecer verdadero en sí y para sí? El[359] es lo que [ya hemos] visto:(117) Dios en cuanto Espíritu existe solamente como aquello que llamamos [Dios] uno y *trino*. *El es su manifestación*, el objetivarse y el ser *idéntico* con [sigo mismo] en *esta objetivación —el* amor eterno. Esta objetivación en su desarrollo CONSUMADO hasta el EXTREMO de la *universalidad* —la de Dios— y de la FINITUD — la *muerte* — es este retorno dentro de sí en la superación de esta dureza de la oposición — el amor en el dolor infinito que a su vez se ha curado en él. La *verdad* [existe] en sí y *para sí* en la filosofía;[360] solamente LA FILOSOFÍA RECIENTE es la que ha llegado a esta profundidad del concepto. Acerca de esto es *imposible dialogar* con LA SUPERFICIALIDAD NO-FILOSÓFICA <que[361] pretende ser filosófica — PENSAR, RACIOCINIO, ILUSTRACIÓN>; su «*contradicción*» también carece de todo valor, es absolutamente estúpida e *inocente*, según lo antedicho,(118) en su pecado *contra* el Espíritu Santo — *soberbia* y superficial en conceptos, <acabada,[362] satisfecha de sí misma>. **/99b/**

Pero este concepto no debe estar *acabado* del mismo modo que en la *filosofía*; por el contrario, su *relación consiste* EN COMPRENDER LO QUE ES; esto debe ser antes *efectivamente real* para sí, [debe ser] <lo verdadero no sólo virtualmente, sino en la conciencia empírica *genera1*.> Todo lo verdadero[363] comienza en su *aparición*, esto es, en su *ser*, a partir de la forma de la INMEDIATEZ. En esta forma debe encontrarse <pues>[364] este concepto en la autoconciencia del hombre, en el espíritu *virtual, en el espíritu del mundo* y éste debe *haberse captado a sí mismo de aquella manera; <otro*[365] *modo de la necesidad*>. Pero este captarse de esta manera es la *necesidad* en cuanto PROCESO del espíritu que se exponía en los *grados* precedentes

de la *religión*, ante todo en la *judía y en la pagana*,[366] y que tiene[367] como verdad suya este resultado — aquellos conceptos de la *unidad* absoluta de las *naturalezas divina y humana*, la realidad efectiva de Dios, esto es, su *objetivación*. Así la HISTORIA MUNDIAL es la exposición de esta *verdad* en cuanto resultado en la conciencia inmediata del espíritu; <esta[368] sucesión gradual [existe] en el tiempo>.

Cuando el *tiempo* estuvo cumplido —se dice— Dios envió a su Hijo. «Cuando el tiempo estuvo cumplido»(119) significa lo que se dijo antes,(120) a saber, cuando el *espíritu se ahondó en sí mismo* de manera que supo su infinitud y sustancialidad en un sujeto de autoconciencia inmediata, pero en una subjetividad *pura*, en una negatividad infinita y, por consiguiente, absolutamente universal.

ββ) Luego el *acreditar que éste* es el Cristo es de otro tipo; concierne solamente a la determinación: *«éste» y no otro*. No se cuestiona la existencia de la Idea. Cristo dijo: «No corráis hacia ahí o hacia allí, el Reino de Dios está en vosotros».(121) *Muchos* otros, *entre los judíos y los paganos*, fueron venerados como divinos, como dioses; *Juan el Bautista*(122) precedió a Cristo; entre los griegos y los romanos: *Demetrio* Poliorketes,(123) por ejemplo, [al cual] cuando vino a Atenas [se le erigieron] estatuas como a un dios; EMPERADORES ROMANOS venerados como Dios, Apolonio de Tiana(124) y muchos otros taumaturgos acreditados; <sería[369] más asombroso si eso no fuera verdadero; este entendimiento, esta intelección y profundidad del pensar, esta probidad [configuran] un milagro mayor que el que ellos relatan>. Más antiguamente HÉRCULES [fue] entre los griegos el único que —representado como hombre— mediante sus actos que eran sólo actos de obediencia, ingresó en el círculo de los dioses, se volvió dios, modelo; <entre[370] los hindúes [hay], sin más, esta cantidad de encarnaciones, estas elevaciones de los brahmanes a Brahma — el llegar a ser dios>. En cambio, sólo en Cristo pudo insertarse la idea infinita del hombre **/100a/** solamente en él pudo

verse realizada, <porque[371] el tiempo se había cumplido y porque la Idea estaba *completamente* madura en su profundidad; en otros —en Hércules— [ella estaba] incompleta, por ejemplo, la naturaleza del espíritu en modo alguno [estaba] expuesta en su historia por sus hazañas>. La historia de su doctrina, de su vida, muerte y resurrección [ha] ocurrido; así es la *historia* para la comunidad, así ella es ABSOLUTAMENTE CONFORME CON LA IDEA <no[372] [como] doctrina, ámbito inteligible>; esto es lo que debe importar, ésta es la confirmación, la prueba absoluta. Esto es lo que hay que entender por testimonio DEL ESPÍRITU, del ESPÍRITU Santo, para el individuo singular. Es el Espíritu, la Idea inhabitante *la que ha acreditado la misión de Cristo* y ésta es la *confirmación para aquellos que creyeron* y para nosotros, en el concepto desarrollado.

Aquí hay que mencionar los *milagros* —son aquello que debe contener la confirmación inmediata. En sí y para sí ésta es solamente una CONFIRMACIÓN RELATIVA,[373] α) Cristo dice como REPROCHE:(125) «Si no *veis milagros* no creéis». «Muchos vendrán(126) <a decirme>[374] [que] en mi nombre obran señales, expulsan demonios, hacen ver a ciegos, oír a sordos y caminar a paralíticos, etc.; y yo les diré: Yo no os he conocido —apartaos de mí». ¿Qué interés guarda todavía aquí esta taumaturgia? ¡Cuántos milagros han sido narrados por oráculos, por hombres y especialmente por los neopitagóricos!(127) β) Lo RELATIVO es, simplemente,[375] lo temporal o esta limitación: PARA LA FORMACIÓN DE LA COMUNIDAD; creer en *este* individuo configuró un interés solamente para los que estaban afuera, por así decirlo, PARA LA CONVERSIÓN de los judíos y de los paganos. En cambio, 1 a *comunidad que está formada no necesita más de ellos*; ella *tiene dentro de sí el Espíritu que conduce a toda verdad;*(128)mediante su verdad, en cuanto Espíritu, él es *poder* del espíritu *sobre el espíritu.*[376] El MILAGRO es sólo un poder sobre LAS CONEXIONES NATURALES y, por ello, es sólo un poder sobre la conciencia

que está confinada en *estas conexiones limitadas*. ¿Cómo la misma *Idea eterna* podría llegar a la *conciencia* mediante la *representación de ese poder? γ)* Pero *siempre* sobrevive la *curiosidad, el deseo de saber* cómo hay QUE INTERPRETAR LOS MILAGROS, esto es **/100b/** *explicarlos* o COMPRENDERLOS DE MANERA QUE NO SEAN MILAGROS, sino [de saber] cómo fueron *efectos naturales*. Este tipo de curiosidad presupone la duda, la INCREDULIDAD[377] y pretende encontrar un *apoyo* PLAUSIBLE con el cual también se salvaría la virtud moral y la veracidad de las personas comprometidas; pese a todo, se es así *equitativo* y BIENINTENCIONADO, en cuanto que Cristo y sus amigos deben seguir siendo gente honesta, <se supone[378] que hubo una ilusión no premeditada, es decir, que no hubo ningún engaño>. La manera más breve consistiría en rechazar los milagros lisa y llanamente. Cuando alguien no cree en ningún milagro y los considera contrarios a la razón, [también] los de Apolonio de Tiana y otros muy creíbles, no sirve de nada pretender probárselos; ellos deben basarse *sobre la percepción sensible* — pero es *inevitable* que el hombre no otorgue valor de verdad a aquello que posee meramente este tipo de credibilidad. *Sobre la base* de la percepción sensible él *puede* encontrar cientos y miles de posibilidades [que expliquen] cómo eso ocurrió, porque aquí valen tales posibilidades y PROBABILIDADES y las mismas pruebas no son otra cosa que esas probabilidades — subjetividad, razones finitas.

Lo principal —esa curiosidad— proviene ya de la *incredulidad*. Pero la fe se *basa en el testimonio del Espíritu*, [testimonio] no de *milagros*, sino de la VERDAD ABSOLUTA, DE LA IDEA ABSOLUTA, del contenido y, desde este punto de vista, los milagros poseen un interés pequeño; ellos pueden ser aducidos accesoriamente y de *manera edificante* como razones SUBJETIVAS o pueden ser dejados a un lado; <no interesa[379] investigar qué bebieron realmente los comensales en Caná,(129) si

era vino y de quién provenía el vino>; <los milagros[380] deben acreditar y deben ser acreditados. Lo que debe ser acreditado por ellos es la Idea; [pero ella] no los necesita y por eso tampoco es necesario acreditarlos. >

Pero *además* [hay] que *decir esto*: los milagros [son] *efectos* [obtenidos] por el *poder del espíritu* sobre el contexto NATURAL, una *intervención* SUPERIOR en el curso de la naturaleza, en las leyes eternas de la naturaleza. Pero esta *intervención absoluta* es simplemente el espíritu. Ya la VIDA interviene en estas así llamadas «leyes eternas de la naturaleza»; la vida digiere, esto es, supera las **/101a/** leyes eternas del mecanicismo y del quimismo; el alimento actúa materialmente según leyes eternas del mecanismo y, en cuanto químico, del quimismo. La vida anula esto. En mayor medida actúa sobre la vida la *potencia del espíritu* Y SU DEBILIDAD — morirse de *espanto*, enfermarse de angustia, y *asimismo* la alegría y la confianza. El *magnetismo*(130) nos ha revelado ese poder en formas más precisas; EN TODO TIEMPO [hubo] FE INFINITA, confianza infinita, espíritu en el espíritu [que ha] hecho caminar a los cojos, ver a los ciegos, oír a los sordos, etc., como [aún] hoy en día.(131)

La incredulidad respecto de tales[381] efectos implica L<A SUPERSTICIÓN DE LA ASÍ LLAMADA POTENCIA DE LA NATURALEZA, de su autonomía frente al espíritu.

β) Este primer *acreditar* es [una] modalidad *externa*, contingente, de la fe; la fe auténtica reposa en el espíritu de la verdad; aquello todavía concierne a una RELACIÓN CON el presente SENSIBLE E INMEDIATO; la fe *auténtica es espiritual* y existe en el *espíritu*, tiene su *fundamento en la verdad de la* IDEA y, en la medida en que en la representación la Idea existe a la vez de modo temporal y finito en este individuo uno, ella, en cuanto *realizada* en este individuo, [sólo] puede aparecer realmente y sólo [puede] irrumpir DESPUÉS DE SU MUERTE Y DE SU REMOCIÓN DE LA TEMPORALIDAD; solamente

entonces el *proceso de la intuición misma* se ha consumado en totalidad espiritual; esto es, el creer en Jesús supone precisamente que *esta fe* no tenga más ante sí LA APARICIÓN SENSIBLE como tal <que,[382] por lo demás, debería ser acreditada por la percepción sensible. Se opina: ¡Si lo [hubiera] visto, si sólo [hubiera] tenido ante mí lo sensible — un hombre como el que se ve cotidianamente, [si hubiera] escuchado de sus propios labios!

No [hay], pues, un acreditar sensible por visión ocular [sino] testimonios; éstos pueden equivocarse; EL MISMO debe haberlo visto — pero él mismo [es] a su vez sólo un testigo. Por lo tanto, es inútil. Por lo tanto, la probabilidad y el interrogatorio jurídico de testigos de nada sirve>.

Esto está representado entonces como la EFUSIÓN DEL ESPÍRITU SANTO después de la partida de Cristo.(132) «Yo os enviaré un consolador, el Espíritu; el Espíritu os guiará a toda verdad» — y para este Espíritu la *historia sensible* no existe esencialmente sino como consumada y como asumida en la derecha de Dios, por consiguiente no existe *esencialmente* sino como un PASADO —tan pasado como [es] lo sensible para la representación. Toda la historia eterna —la creación del mundo— como una historia pasada. **/101b/**

β) *Ser*[383] *de la comunidad, culto*

α) Ahora la comunidad está formada y en ella habita el Espíritu Santo desde el cual ella explícita su fe.

αα) Ella posee una fe. «Fe» [es] una palabra con muchos sentidos: aquí [significa] fe de la verdad, esto es, certeza acerca de la *verdad absoluta*, esto es, acerca de aquello que Dios es: Dios Espíritu, y esta realización suya; no fe en la autoridad, en lo visto y oído, sino que la naturaleza eterna y sustancial del ESPÍRITU es LO QUE AQUÍ ha llegado A LA CONCIENCIA y existe para ésta — de modo que poseo la certeza acerca de lo que

es la verdad en sí y para sí. Esto puede lograrse por medio del *concepto* — pero aquí esto no [ocurre] así sino en función de la conciencia espiritual en general y por eso se denomina FE — lo que no debe basarse EN RAZONES, en autoridad, etc. Las *razones* son para lo limitado, aparente y finito, no *para lo eterno*; son algo contingente. Y el hecho de que yo llegue a la fe de lo eterno puede revestir también la apariencia de *razones*, pero éstas [son] *contingentes, indiferentes*, exteriores — tan subjetivas como una circunstancia casual que puede tocar el corazón de un individuo. En cambio,[384] AQUELLA FE se basa exclusivamente en LA RAZON MISMA, en el *espíritu*, esto es, en una MEDIACIÓN que supera toda mediación; así ella es proclamada necesariamente como UNA FE CAUSADA POR DIOS. Así como Adán [llama a Eva] carne de mi carne, hueso de mis huesos,(133) así es la *Idea divina que existe virtualmente en el hombre*, la imagen fiel; ella proviene de Dios y es espíritu de mi espíritu, testimonio de Dios.

ββ) Fe en cuanto forma de la verdad OBJETIVA. Antes no [hay] sentimiento [en cuanto] *objeto* de la conciencia y esta verdad representada es primeramente el *fundamento que determina* los sentimientos. El espíritu [existe] en una forma más alta que en la del sentimiento; también el animal [es] sentimiento, conciencia, **/102a/** determinarse por el contenido de aquél. Si sentimiento significara solamente «la *inmanencia*» <el sentimiento religioso>[385] sería algo indiferente. Pero sentimiento [es la] forma que incluye en sí la subjetividad PARTICULAR, el *hombre natural y el querer* [natural] — <engranaje[386] que retiene y mantiene todo en una sola cosa>, esencialmente impuro, mientras que el espíritu más bien [es] primeramente esta conversión en cuanto [está] *apropiándosela* y por medio de esta apropiación lo sustraído al sentimiento *combate* AL SENTIMIENTO, lo *purifica y lo determina*.

La doctrina en la Iglesia cristiana [es] capital para despertar sentimientos, pero aquellos sentimientos que parten de la doctrina

de la verdad, de la representación, de la objetividad — solamente entonces [son] sentimientos verdaderos; ESTA DOCTRINA [los] cultiva, forma y EXPLICITA desde sí misma; <[hay] una necesidad[387] de que ella se retire de la arbitrariedad y contingencia de la intelección — de que ella sea preservada como verdad que es en sí y para sí, sea preservada como algo *firme*; por eso [está] depositada en *símbolos*, vinculada con formulaciones firmes, en la FORMA[388] o SOBRE LA BASE de un *documento escrito, o bien de una tradición*; allí el perfeccionamiento aparece como una *explicación de la Biblia* y aquí como un poner, un formular, un convertir en doctrina de la TRADICIÓN —[ésta] es también doctrina— también en cuanto [es] una [tradición] dada, no sacada de sí misma. Eso es el Espíritu de la comunidad simplemente; la *doctrina de la Iglesia no* [está] *creada en la Iglesia*, sino que [está] formada por el Espíritu PRESENTE. El ASUNTO PRINCIPAL no es histórico — si [la doctrina se encuentra] así en la Biblia o en la Tradición; ella [la comunidad] es EL PODER INFINITO y la AUTORIDAD para *perfeccionarse* y para *determinar progresivamente su doctrina*.>

β) La comunidad formada es una *Iglesia*, la cual, en cuanto *existente*, está expandida, está firme y reposa en sí en cuanto a su ser-ahí en la realidad efectiva, posee un ser ahí temporal. Con esto INGRESA en ella la *organización*. Ella es el Reino de Dios, el presente *conquistado, la vida, conservación* y goce del Espíritu.

Indicar sólo brevemente que la DIRECCIÓN POLÉMICA inicial de *renuncia* respecto de una mundanidad existente *fuera de ella* [ha sido] *aquí* virtualmente *eliminada* —no vale más:(134) «Yo no vine [a traer] la *paz*, sino la *espada*» — [ni el] desgarramiento de los vínculos FAMILIARES [ni la] renuncia a la propiedad. Solamente podría y debería ser un estamento *particular dentro de la misma* [comunidad],(135) <«Da[389] tus *cosas a los pobres*»: [esto] implica en sí mismo la relativización de este mandamiento; si *todos* dan todo a los pobres pronto no habrá más pobres a quienes dar algo o no habrá alguien que pueda

dar todavía algo o, más bien, los pobres ahora serían ricos y los ricos de antes serían ahora pobres a los que habría que restituir lo que antes era de ellos>; [todo eso] se elimina espontáneamente; se 910 reintroduce espontáneamente la *familia, la propiedad*, la preocupación temporal —leyes, gobierno— y por eso solamente se trata de que se configure desde el seno de la Iglesia, una vida LIBRE, una vida política y de derecho privado a partir de PRINCIPIOS ETERNOS, [un] <imperio[390] *racional* mundano 915 conforme con la *idea de la libertad* y con lo absoluto del derecho. En la medida en que la ley, lo racional y lo universal pertenecen así a lo mundano le queda entonces a la Iglesia la cura de almas de los singulares, de la subjetividad particular; lo *universal* 920 mundano se convierte en una cosa autónoma.>

γ) Culto

La doctrina[391] [es] un excitar los ánimos para trabajar incesantemente en la salvación de sus almas; <la *conservación*[392] *de la comunidad así* como la creación y la conservación del mundo [es una] *actividad incesante* de 925 CREARLA, formarla y *producirla* y [es una] repetición eterna de la vida, pasión y resurrección de Cristo en los *miembros de la Iglesia*. Es llevada a cabo eternamente, mediada y expuesta (más o menos exteriormente). Voluntad natural, confesión, penitencia, dolor, morir; goce del sacramento, transfiguración y gloria. En la 930 Misa esto [se torna] objetivo — sacrificio de la Misa, Cristo es ofrecido diariamente> **/102b/**

Los *sacramentos* — ellos en efecto agregan a la certeza interior de la verdad la certeza *inmediata* del Reino, ser aceptados 935 [en él como] ciudadanos, la unión *mística*. Unidad virtual de la naturaleza divina y humana — aquí hay *goce*, certeza de ello. El Espíritu colma a su comunidad esto llega a la conciencia <sensible>[393] de manera que *cada uno, éste*, <la subjetividad singular> [es] miembro de la comunidad, es decir, Dios[394] está 940

en él y él está en Dios; esto no es certificación, testificación ni corroboración, sino solamente *goce* — esta formidable exaltación y altura del individuo [llega] a la conciencia.

<α) La[395] realización de este movimiento espiritual: voluntad natural —su reconstrucción—, su conformidad con la voluntad racional universal; β) esta historia que es en sí y para sí, por tanto, divina — mediación, aparición, actividad y no solamente esa conciencia especulativa *teórica; γ) en sí y para sí* realizada con Cristo y en él — historia divina no en cuanto [que existe] en la Idea pura de Dios [sino] bajo la representación y determinación particular, en cuanto captación de la historia de Cristo y de su mérito (como si otro lo hubiera llevado a cabo, mediante él hubiera ocurrido la satisfacción, él se hubiera sacrificado y solamente en él tuviera valor absoluto nuestra conversión [)] —[acerca de esto] ya se habló anteriormente(136)— el valor absoluto *mediante lo en sí y para sí* —esto ha sido representado en él— [hay] conciencia, en general, de la divinidad de este acto. La conciencia del puro goce, luego del resultado, [existe] principalmente en los sacramentos — *confesión*, también un sacramento católico.>

Es *aquí en el culto* que se separan mutuamente las *confesiones cristianas*; mencionar solamente las occidentales. Punto de vista importante, en general, <para una intelección!>.[396]

<Ellas[397] están de acuerdo en la *doctrina* (por cierto, la *relación* particular del sujeto en el culto constituye a su vez una parte de la doctrina misma. [)] Pero acerca de este contenido de la *doctrina en general* hay que[398] decir que ellas se separan en la parte del contenido que se refiere al culto; por consiguiente, en el culto y, más determinadamente, en el *sacramento —en el sacramento principal*, prescindiendo de la cuestión de si hay más sacramentos— es[399] ofrecida la unidad del *sujeto y de su objeto absoluto*, el Reino de Dios, para el goce *inmediato* y para la certeza inmediata. Este aspecto [del] *goce inmediatamente* sensible es la modalidad del COMER y del BEBER, la única

forma posible de hecho porque comer y beber —a diferencia de respirar, relación de la piel con el aire y el agua— es justamente un apropiarse con *conciencia* y, por cierto, con conciencia INDIVIDUALIZADA, en cuanto [que se es] este y no otro sujeto sensible singular; [es] además una modalidad de lo individualizado peculiarmente y de lo universal, de lo neutral. De esto resulta que lo divino ES COMIDO Y BEBIDO según la modalidad de un *objeto externo* sensible — no solamente un símbolo de lo [divino] mismo en el que el significado está solamente en la *representación*, sino el goce *sensible* como tal, la certeza *inmediata*; así debe valer esto *sensible* como tal que se *convierte en lo divino* y que, transubstanciado,(137) se *transforma* en aquello, la misma SUBSTANCIA DIVINA — ambos en uno sólo.>

La verdad, el espíritu, existe en figura *objetiva* en la doctrina, mientras que el sacramento es el goce de *Dios por el sujeto*. [Hay una] diferencia: la cuestión de si ese OBJETO aislado, en cuanto *exterior*, es lo divino. Los católicos veneran LA HOSTIA como tal, aun cuando no *comulguen*;(138) igualmente la doctrina no [implica] intelección [sino] obediencia, dura objetividad, <sumisión>;[400] igualmente la práctica de OBRAS. <Esta[401] forma de objetividad *externa de lo-que-es-en-sí-y-para-sí* no está confinada en este sacramento, sino que se encuentra en *todo lo demás* según este principio. Así la *doctrina de la Iglesia, en posesión* de la Iglesia, se mantiene ahí *para sí* de una manera tan *rígida* como tan *receptivamente* su perfeccionamiento y tradición deben ser acogidos por los *miembros* de ella. *Tanto más* incondicionada es la *exigencia de las acciones*, de las OBRAS>. [Los] LAICOS [son] excluidos del <perfeccionamiento,[402] del diálogo> [del] SABER POR SI MISMOS la doctrina <así[403] (139) [ella es] ley para los creyentes>; se comportan pasivamente. Gracia, distribución de gracias y sacramentos [competen a un] estamento peculiar; [la] Iglesia [es] *propietaria externa* y

distribuidora[404] de las *gracias*. Estas gracias así [configuran] una *Misa*.

<Doctrina *evangélica*>[405] *luterana* y evangélicamente: la hostia [vale] solamente *en la fe y en la comunión* misma; ésta [es] su consagración en la fe y en el espíritu de cada uno; el clérigo no hace nada especial, no se trata de que EL consagra y el otro es mero receptor. Igualmente cada padre de familia [es] maestro, bautista y confesor mientras que la hostia elevada como una cosa es un pedazo de pan, no Dios.

[La] *representación* reformada, sin este elemento *místico*, [es mero] *recuerdo*, relación psicológica común; [ha] desaparecido todo lo especulativo, absorbido en la relación de la comunidad. <Por eso[406] la Iglesia reformada [es] el punto en el cual lo divino y la verdad han decaído en la prosa(140) de la Ilustración y del mero entendimiento, en el proceso de la particularidad subjetiva. Con razón Lutero no cedió,(141) por más que se lo haya importunado así>. **/103a/**

<*Antinomia*[407] [408] *de la libertad* en general y de la *objetividad de Dios* en general — la *gracia*.> Hay tres modos de representar el itinerario del alma cuya diferencia sirve de explicación:

α) la exposición moral

β) la simplemente piadosa o religiosa

γ)[409] la mística y eclesiástica.

La primera, la *moral* <posee[410] su antítesis en la relación totalmente exterior de la autoconciencia — una relación que, tomada aisladamente, se ubicaría como relación primera o cuarta —, la relación despótica y oriental, aniquilación del propio querer y pensar, etc.>. [La exposición moral] pone el fin absoluto y la esencia del espíritu en un fin <en cuanto [fin] del>[411] querer y, por cierto, del querer en cuanto querer de mi voluntad solamente, de manera que este aspecto subjetivo es lo principal; la ley, lo universal y lo racional son la racionalidad que está dentro de mí y asimismo el querer y su ejecución, el apropiármelo y convertirlo

en fin subjetivo, es igualmente lo mío, <y, en la medida[412] en que en esta opinión también interviene la representación de algo superior y supremo, Dios o lo divino, hay un POSTULADO(142) subjetivo de mi razón, algo puesto esencialmente por mí; *debe* ser algo no-puesto —que sería una potencia simplemente independiente—, pero en este su no-ser-puesto yo no me olvido de mí de manera que también este mismo no-ser-puesto es un *ser-puesto* por mí —el yo, mi subjetividad, no se unifica *absolutamente* como forma infinita sino que [debe] permanecer en aquella oposición subjetiva. En el *amor* yo también estoy conservado, pero de una manera totalmente diversa, a saber, mediante el abandono de mi oposición, de mi *posición, del forjar* apariencias y del relativismo. El resultado es el mismo, ya sea en la forma del POSTULADO, ya sea que uno [diga] a propósito de Dios y de la redención: «Mi sentimiento de dependencia y de necesidad de redención es lo primero»;(143) con ello también ha sido superada la objetividad propia de la verdad.>

β) La *piedad* agrega aquí, en relación con la decisión y, todavía más, en relación con lo universal y con la ley, la opinión de que esto es voluntad divina, que es un contenido determinado firmemente y que las fuerzas son algo simplemente divino, también la fuerza de la buena elección <y hace[413] consistir aquello en esta relación general.>

γ) La mística y eclesiástica determina con más precisión esta conexión entre Dios y el querer y ser subjetivos y la lleva a la conciencia en la forma determinada que hemos visto — lo especulativo de la naturaleza de la Idea.

La opinión moral es la de la voluntad libre en cuanto subjetiva; la que se le opone —aun cuando su contenido sea también la verdad— es lo contrario; su contenido, aun cuando sea también el del espíritu puede ser representado como gracia de Dios, como elección gratuita <hasta[414] el extremo de una pésima contingencia, como en la representación calvinista> y como acción de la gracia [entendida] como algo puramente exterior, de

manera que aquí se introduce esta colisión, esta antinomia de la libertad del hombre y de su no libertad, de su abulia y su mera entrega. **/103b/**

Las diversas Iglesias y las mismas representaciones eclesiásticas son ensayos de solución de esta antinomia, <de esta[415] oposición en sí y para sí entre lo divino y lo finito>; pero sobre todo se ocuparon de esta antinomia los viejos ensayos de comprender su solución en el pensamiento; (la versión luterana es ciertamente la más *rica espiritualmente* pero no es especulativa).[416]

La solución del cristianismo debe comprenderse en el sentido de que la historia *moral* del alma sea precisamente en sí y *para sí*, que la [exposición] mística y eclesiástica es justamente el contenido especulativo de esta solución y que el culto es la solución para cada autoconciencia. Precisamente su acto propio tiene valor solamente porque es en sí y para sí.

Ahora bien si [hemos hablado] α) del *nacer* y luego del conservar o ser-ahí, [hay que hablar todavía del] **/104a/**

γ)[417] *perecer de la comunidad*

Formalmente:[418] *surgir, conservar y decaer*. Lo último se ordena en esa serie. ¿Deberíamos hablar de eso [cuando ha sido] establecido el Reino eterno de Dios? Así[419] la decadencia sería una transición al Reino celestial solamente para los sujetos singulares, no para la comunidad; el Espíritu Santo como tal vive eternamente en su comunidad. <Cristo[420] [dice]: «Las puertas del infierno no prevalecerán sobre mi doctrina»>.(144) Hablar de *perecer* significaría finalizar con UNA DISONANCIA.

Consideración[421] [422] *empírica* de los así llamados *signos del tiempo*. Hagamos una comparación con el tiempo del imperio romano.

α) ¿En cuán pocos manuales, en *dónde* —podría preguntarse— se considera todavía verdadero este contenido de la fe cristiana? Dioses y todo lo que valía como verdadero en el mundo griego y romano [habían] llegado a manos de los hombres — [ellos] forjaron dioses y todo fue profanado <β)[423] allí donde lo racional se refugió exclusivamente en la forma del derecho y del bienestar privados porque [había] desaparecido la unidad universal en la religión así como una vida política universal [y donde cada uno,] perplejo, inactivo y desconfiado dejó que existiera lo universal y se preocupó de sí mismo, donde igualmente el pensamiento abandonó lo que-es-en-sí-y-para-sí; así como *Pilato*[145] preguntaba: *¿Qué es la verdad?*, así ahora la búsqueda del bienestar privado y del goce [está] a la orden del día y el parecer moral acerca del acto, opinión y convicción personales [carece] de verdad objetiva; verdad [es] lo contrario; yo solamente reconozco algo porque opino subjetivamente. [Con esto] encajaba la doctrina de los filósofos: No sabemos ni conocemos nada acerca de Dios — [poseemos] a lo sumo un conocimiento *muerto*, histórico.>[146]

β) Cuando en el *pueblo*, esto es, en los estamentos inferiores, [hay] fe <«en la verdad[424] objetiva» —cuando[147] se ha cumplido el tiempo de que sea necesaria la justificación mediante el concepto— «la doctrina acerca de esta verdad» no se halla más justificada en la fe; la dureza, la orden objetiva, el externo *detenerse ahí* no logran nada; la *potencia* del Estado no logra nada>. [Cuando el] clero —el estamento que [debe] mantener siempre viva la religión— [renuncia] a este servicio [sólo quedan] <raciocinios,[425] *historias* particulares, esto es, algo *pasado*. Cuando [la religión] es tratada históricamente se *acabó*, no está más en la conciencia inmediata, esto es, en la realidad efectiva — unidad de lo interior y lo exterior>; [cuando solamente se dan] representaciones y motivaciones morales o sentimientos y virtuosismos subjetivos[148] ha sido puesta en su lugar [otra cosa] — no la verdad especulativa.[149] Cuando a los *pobres* —a los que

están más cerca del dolor *infinito*— [se les sustituye] la doctrina del amor en el dolor *infinito* [por el] goce y amor sin dolor, cuando el evangelio es predicado de manera *natural* — la sal se ha *tornado insípida.*(150) Cuando así todo, el hombre moral, [está] satisfecho [en] su reflexión, en su opinión, en su convicción, en su finitud, <todo[426] fundamento, firmeza y vínculo sustancial del mundo [ha sido] eliminado tácitamente — vaciado por dentro de la verdad OBJETIVA, del contenido y de los modos del *contenido* de la verdad objetiva; lo único *firme* [es] la finitud dentro de sí misma, la soberbia desnudez y carencia de contenido — el colmo de la «Deslustración» *[Ausklärung]*(151) satisfecha dentro de sí misma.> **/103b/**

¿En qué[427] conexión [se encuentra] esta decadencia con la modalidad de la religión misma? En aquel punto en el que las doctrinas de la religión [se tornan] *representación* y dato el *pensar*, en cuanto pensar reflexivo, [se convierte en] una necesidad; él es lo que hace vacilar todo lo firme, lo que disuelve todo dialécticamente y lo que reduce todo a lo subjetivo de una vacía abstracción de lo *universal* o lo reduce a *sentimientos* convertidos en el fundamento. El pueblo, razón que queda trabada —clase en cuya formación la verdad sólo puede existir en representaciones y que no *sabe salir del aprieto* de su interior— [es] justamente el que siente concretamente el dolor infinito y la indigencia. [El ha sido] abandonado por sus maestros — ellos se auxiliaron mediante la reflexión y encontraron su satisfacción en la *finitud* y en la subjetividad y, consiguientemente, en la *vanidad*, mientras que aquel *núcleo sustancial* del pueblo no puede encontrar su propia satisfacción.

En lugar de la contradicción entre razón y religión resolvemos *esta disonancia para nosotros* de este modo — reconciliación en la *filosofía*. Hay que dejar al presente temporal la manera cómo salir del aprieto. [Ella es] *parcial* en la filosofía misma; dar una instrucción para ello es lo que han buscado estas lecciones. **/104a/**

La religión[428] [debe] refugiarse en la filosofía; [el] mundo para ellas, [es] un perecer en él; tan sólo esta forma de exterioridad del acontecimiento contingente. Pero [la] filosofía [es] parcial —un estamento sacerdotal aislado— un santuario. Despreocupada de cómo pueda irle al mundo; no [puede] coincidir con él. Esta posesión de la verdad. Cómo se *configure no es asunto nuestro.*[429]

200

LA RELIGIÓN CONSUMADA SEGÚN LA LECCIÓN DE 1824

/169/

[1.] Ésta es la religión consumada, la religión que es el ser del espíritu para sí mismo, la religión en la que la religión ha llegado a ser objetiva para sí misma.[1] (152) Hemos denominado religión —y tal es el concepto de esta religión— a la conciencia de Dios, a la conciencia de la esencia absoluta; conciencia es la diferenciación en sí, el espíritu que se diferencia. Dios, pues, existe como conciencia, o la conciencia de Dios significa inmediatamente que la conciencia finita tiene como objeto este Dios, su esencia, lo sabe como su esencia y se lo objetiva. En la conciencia de Dios hay dos aspectos; el uno es Dios y el otro es aquel en el que está la conciencia como tal. Con la conciencia de Dios tocamos inmediatamente uno de los aspectos y a éste lo hemos llamado religión.(153) Este contenido es ahora, él mismo, objeto; lo que se ha objetivado es el todo, o bien se ha vuelto objetiva la religión, a saber, la conciencia de Dios o la autoconciencia de Dios en cuanto retorno de la conciencia a sí misma.(154) La religión es precisamente lo que hemos denominado simplemente espiritualidad. El espíritu consiste en no existir inmediatamente sino objetivamente para sí mismo; el espíritu es para el espíritu de manera que /170/ ambos son diferentes; ellos se enfrentan determinadamente, el uno como espíritu universal y el otro como espíritu particular, el uno como interior y el otro como exterior, el uno como infinito y el otro

como finito. Esta[2] diferencia es religión y simultáneamente la religión es la superación de esta diferencia, es decir, la autoconciencia de la libertad —una espiritualidad que en los precedentes grados de formación de la religión existía simplemente *para nosotros* y que ahora es objeto. La autoconciencia singular posee ahí la conciencia de su esencia; por lo tanto ahí ella es libre y justamente esta libertad es la espiritualidad y ésta —decimos— es la religión; es decir, el espíritu ahora es objeto; el espíritu es primeramente para nosotros un objeto que no está [exclusivamente] en el lado finito ni en el lado universal sino que es esta relación del espíritu para el espíritu — solamente esto es la religión; aquí, pues, la religión ha llegado a ser lo objetivo en cuanto que el objeto de la conciencia finita es sabido como espíritu por el espíritu, de manera que esta substancia una es la verdad absoluta y la verdad de todo en cuanto que lo universal es la potencia absoluta en la que todo es algo negado y ha sido puesto como orgánico [y que existe] no solamente como sustancia, sino como sujeto. La libertad de la autoconciencia es el contenido de la religión y este contenido es el objeto mismo de la religión cristiana, es decir, el espíritu es objeto para sí mismo. El hecho de que esta esencialidad absoluta se diferencia como potencia absoluta y a la vez como sujeto en el cual se comunica aquello que es diferente de él **/171/** y a la vez permanece indivisamente de manera que lo otro sea también el todo — esto y el regreso a sí mismo es el concepto de la religión y [esto] constituye la totalidad de la espiritualidad, es la naturaleza de la espiritualidad misma y este concepto es la Idea absoluta que hasta ahora [había] sido en la religión [objeto solamente] para nosotros[3] [y que] ahora [se hace] ella misma objeto; el espíritu es idéntico con el espíritu.

En esta religión se ha objetivado la religión misma, el objeto, el contenido; aquello que ha colmado a la religión y que es objetivo para ella es su determinación propia y ésta consiste en que el espíritu existe solamente para el espíritu. El espíritu

universal y el singular, [el] infinito y el finito son inseparables; su identidad absoluta es la religión, y la religión absoluta consiste en tener esto como contenido. En la medida en que hemos caracterizado esta formalidad podemos decir que lo que cuenta, el todo, lo absoluto, es la religión. Esto puede decirse en contraste con aquella definición que dice que lo que cuenta, el todo, lo absoluto, es la gloria de Dios; en esto se basa el hecho de que se sepa a Dios solamente como un objeto que está enfrente y que permanece enfrente, y que [solamente así] se sepa y se conozca [algo] de El. 65

La teología tiene primeramente[4] el sentido de que lo que importa es conocer a Dios como lo absoluto solamente objetivo **/172/** que permanece absolutamente en la separación de la conciencia subjetiva y es así un objeto exterior —ciertamente en el pensamiento— como el sol, el cielo, etc., es objeto de la conciencia en la cual el objeto posee la determinación permanente de ser algo otro y exterior. En contraste con esto podemos presentar el concepto de la religión absoluta en el sentido de que lo que cuenta, lo esencial, aquello de lo que se trata no es esto exterior, sino la religión misma, es decir, la unidad de este objeto con el sujeto, el modo cómo este objeto está en el sujeto. 70 75 80

Se puede tener en cuenta que el objetivo de la época actual consiste en que lo que importa es la religión, la religiosidad, la piedad y no lo objetivo. Los hombres han tenido diversas religiones, pero en todo caso eso no importa —[dice] la dogmática actual(155)— si ellos son piadosos; no podemos saber a Dios como objeto, ni conocerlo, sino que lo que cuenta y lo que importa es solamente la modalidad subjetiva. Este punto de vista debe reconocerse en lo dicho. Ya se habló(156) acerca de la unilateralidad de este punto de vista. El es el punto de vista de la época, pero a la vez es un progreso muy importante que ha dado valor a un momento infinito; en efecto, ahí se supone que la conciencia de la subjetividad ha sido conocida como un momento absoluto. **/173/** En ambos lados está el mismo contenido y este 85 90 95

ser-virtual de ambos lados es la religión. El gran progreso de nuestra época consiste en que la subjetividad es conocida como momento absoluto; esto es así una determinación esencial. Pero lo que importa es cómo se determina esta subjetividad.

Ante todo esto debe ser reconocido como un gran progreso. Porque la religión, si la tomamos en la determinación de la conciencia, está constituida de manera que el contenido huye al otro lado y al menos en apariencia sigue siendo un contenido lejano. La conciencia consiste en que hay un objeto que permanece simplemente frente a mí, determinado como algo otro, por ejemplo, una montaña, el sol, el cielo. El contenido en esta determinación de la conciencia huye al otro lado y sigue siendo un contenido lejano. Entonces cualquiera que fuere el contenido de la religión —su contenido, fijado en el punto de vista de la conciencia, es algo que está enfrente y, aun cuando se agreguen también las determinaciones de la revelación sobrenatural, este contenido es simplemente algo exterior y algo dado para nosotros. En este tipo de representación se sigue entonces que el contenido divino es algo solamente dado, inaccesible a la razón, que en la fe debemos comportarnos sólo pasivamente, etc. —en[5] todas estas cosas el punto de vista de la religión no es únicamente el de la conciencia, sino que se agrega la subjetividad de la sensación, del sentimiento, de lo que resulta de la sensación y del culto. El hombre devoto se sumerge en su objeto con su corazón, con su devoción y con su querer; así, en esta cima de la devoción, él ha superado la separación. **/174/** Esta intensidad de la devoción puede ser considerada por su conciencia como una separación cuando el Espíritu de Dios y la gracia de Dios son para el hombre algo ajeno que él debe aceptar —algo ajeno que actúa en él y con lo que él debe consentir de manera que él sea algo pasivo y muerto. Tal como se dijo, también en esto que he denominado punto de vista de la conciencia aparece este estar-elevado, esta no-alienación, este estar-sumergido del espíritu en esta profundidad que no es ninguna profundidad ni lejanía, sino una

cercanía y una presencia absolutas. La separación se opone a esto; ella posee otra figura; el sujeto finito se opone al objeto en cuanto Espíritu absoluto. Esta separación puede ser representada como punto de vista de la conciencia o del sentimiento de los individuos. Contra esta separación se ha vuelto aquella definición según la cual lo que debe ser tratado es la religión como tal, es decir, la conciencia subjetiva que quiere lo divino, lo siente en sí misma y lo tiene como fin. En el sujeto[6] se encuentra así esta no-separación de la subjetividad y de aquello otro que aparece como objetivo. Lo importante es hacer valer esta subjetividad o hacer que esta subjetividad sea absolutamente esencial para todo el ámbito de la relación religiosa. Este punto de vista eleva, pues, la subjetividad a determinación esencial de todo el ámbito de la relación religiosa. Este punto de vista se conecta estrechamente con la libertad del espíritu en cuanto que la ha restaurado y en cuanto que no existe ningún punto de vista en donde él no esté cabe sí mismo y se contraponga a una roca. Tal es esta determinación importante. El **/175/** concepto de la religión absoluta implica que la religión sea lo que es objetivo a sí mismo, que la religión sea lo que es objetivo. Pero eso es a la vez sólo el concepto. Otra cosa es la conciencia. La conciencia puede considerar al concepto como un más allá. Una cosa es este concepto y otra es la conciencia de este concepto.

Por consiguiente, también en la religión absoluta el concepto puede ser esto virtualmente, mientras que la conciencia puede permanecer no-libre y [así] lo tercero es la conciencia de este concepto, de lo que él es virtualmente. Éste es entonces el aspecto que ha llegado a la conciencia y que ha aparecido en aquella definición de que la religión es aquello de lo que hay que ocuparse. Pero el concepto mismo —también el concepto— es todavía unilateral, está tomado como solamente virtual; también él es esta figura unilateral; ahí la subjetividad misma se vuelve unilateral o posee solamente la determinación de ser uno de los dos, es solamente forma infinita, la pura autoconciencia, y la

subjetividad es el puro saber de sí mismo, que es de suyo carente y vacío de contenido. El no posee ningún contenido porque la religión como tal ha sido comprendida solamente en su virtualidad —no es la religión que se ha hecho objetiva, sino solamente la religión en cuanto que todavía no se determina, no[7] se reflexiona ni se da un contenido. La no-objetividad es justamente la carencia de contenido. 170

Pero en la medida en que también la religión carece de contenido ella debe, sin embargo, poseer un contenido, porque el derecho de lo verdadero[8] es existir siempre, pero, por cierto, **/176/** ya sea en forma auténtica, ya sea en forma atrofiada. Pero, dado que el contenido no se ha determinado por la subjetividad y dado que no se trata de la religión que se hace objetiva, este contenido es un contenido contingente, empírico y finito, y de este modo se establece una semejanza con la época romana.(157) La época de los emperadores romanos tiene mucha semejanza con la nuestra. Por el hecho[9] de que él [el sujeto] es abstracto, es finito. La cumbre suprema que hemos encontrado consiste en que ella [es] lo empírico, lo arbitrario, lo contingente, etc., y por ello esta libertad que posee un contenido contingente no es sino aquella que deja subsistir un más allá como un anhelo y que en general niega lo que hemos llamado el punto de vista de la conciencia, lo espiritual en general, y que así desecha el momento esencial del espíritu[10] y por eso es justamente subjetividad carente de espíritu —lo más rico en espíritu, pero todavía la envoltura de lo más carente de espíritu. 175 180 185 190

Dijimos:(158) la religión es para sí misma el contenido, es decir, en la medida en que ella es el contenido y lo objetivo se sigue que la religión es lo que ella contiene. El más allá es el objeto y ella en cuanto religión es solamente un aspecto y el contenido está en el aspecto de la subjetividad finita. 195

La religión absoluta contiene, pues, esencialmente la determinación de la subjetividad o la forma infinita, que es igual a la substancia. Esta subjetividad —podemos denominarla saber, 200

conocer, inteligencia pura— es la forma infinita, esta elasticidad infinita de la substancia de dirimirse en sí misma y de convertirse a sí misma en objeto; por eso el contenido es un contenido orgánico[11] porque es esta subjetividad infinita **/177/** y substancia la que se convierte en objeto y en contenido. En esta antítesis un aspecto se denomina finito y el otro infinito. El aspecto infinito, Dios como espíritu, si permanece enfrente, si no existe como Espíritu viviente de su comunidad, no existe sino en la determinación unilateral, como objeto. Ésta es la primera determinación para el concepto.

Éste es el concepto; él es el concepto de la Idea, de la Idea absoluta; la realidad ahora consiste en que el espíritu existe para el espíritu, [en que él] se posee a sí mismo como objeto.

2. La segunda determinación consiste en que esta religión es la religión manifiesta. Dios se revela; revelar, como hemos visto, significa este juicio de la subjetividad infinita o de la forma infinita; revelar significa determinarse, ser para otro; este revelar y manifestarse pertenece a la esencia del espíritu mismo. Un espíritu que no está manifiesto no es espíritu. Se dice: Dios ha creado el mundo, se ha revelado; así esto es expresado como un acto ocurrido una sola vez y que no ocurre nuevamente, como una determinación que puede existir o no; Dios habría podido revelarse y crear el mundo o no; se trata de una determinación en cierto modo arbitraria y contingente que no pertenece al concepto de Dios mismo. Pero Dios en cuanto Espíritu consiste esencialmente en ser para otro, es decir, en revelarse; El no crea el mundo una sola vez, **/178/** sino que es el eterno creador, este eterno revelarse; El es esto, este *actus*. Éste es su concepto y su determinación.

Así la religión es manifiesta porque ella es espíritu para el espíritu. Ella es religión del espíritu y no lo misterioso ni lo cerrado, sino que debe ser manifiesta, ser para otro que es otro sólo momentáneamente; Dios es este proceso, [El] pone lo otro y lo supera en su movimiento eterno. El Espíritu consiste así en

aparecerse,[12] en manifestarse a sí mismo. [Si ahora se pregunta:] ¿Qué está revelado?,[13] lo que El revela es esta forma infinita que hemos llamado la subjetividad absoluta; esto es el determinar, esto es el poner diferencias, poner un contenido. Aquello que El revela así consiste en que El es la manifestación[14] de poner en sí mismo estas diferencias; su naturaleza y su concepto consisten igualmente en eternizar estas diferencias, así como en recuperarlas en sí mismo y ser así cabe sí mismo. El contenido que es manifiesto es lo que ha sido revelado, consiste justamente en que El existe para otro, pero [también] existe eternamente para sí mismo. Tal es la determinación de la revelación. 240 245 250

3. Luego, en tercer lugar, esta religión es la religión de la verdad y de la libertad. Porque la verdad consiste justamente en que ella en lo objetivo no [debe] referirse a algo ajeno. La libertad expresa lo mismo que la verdad con una determinación negativa. La religión [consumada] es religión de la verdad —es justamente el Espíritu que es para el **/179/** espíritu, y El es esto para el espíritu. El es su presuposición; nosotros comenzamos con el Espíritu;[15] ahí El es idéntico consigo, es la eterna intuición de sí mismo, es decir, así El es captado solamente como resultado y como final. El es justamente así el presuponerse y asimismo el resultado; existe solamente como final y es justamente este diferenciarse y este presuponerse a sí mismo. Ahora bien, la verdad es esta adecuación de lo que hemos determinado como sujeto y como objeto. El hecho de que él es objeto para sí mismo es la realidad, el concepto, la Idea, y esto es la verdad. Ella es igualmente la religión de la libertad. La libertad, [tomada] abstractamente, consiste en comportarse con algo objetivo como con algo no ajeno; es la misma determinación que la de la verdad, pero en la libertad está más subrayada la determinación de la negación de la diferencia, de la alteridad, y esta libertad aparece entonces en la forma de la reconciliación. Esta comienza con el hecho de que los diferentes están enfrentados —Dios, que tiene frente a sí un mundo ajeno a El, un mundo que se ha alienado de 255 260 265 270

su esencia. [Ellos tienen una] contrariedad mutua, [existen] fuera de sí mismos. La reconciliación es la negación de esta división, de esta separación, el conocerse en el otro y encontrarse a sí mismo en su[16] esencia. Así, la reconciliación es la libertad, no algo en reposo,[17] sino la actividad, el movimiento de hacer desaparecer la alienación. Todo esto —reconciliación, verdad, libertad— es un proceso universal y por eso no cabe expresarlo en una simple frase **/180/** sin caer en la unilateralidad. Una[18] expresión más determinada de ello reside en el hecho de que en una religión se ha establecido que aparezca la representación de la unidad de la naturaleza divina y humana. Dios ha llegado a ser hombre; esto es así una revelación; esta unidad debe ser considerada como virtualmente [presente]; pero así ella es sólo lo virtual; en cambio, ella es el movimiento de ser producida eternamente, y este producir es la liberación y la reconciliación, que sólo son posibles por lo virtual; la substancia idéntica a sí misma es esta unidad, que, como tal, es la base; pero en cuanto subjetividad ella es lo que produce. Esto lo podemos hacer valer como el concepto de la religión.

El hecho de que esta[19] Idea sea la verdad absoluta es entonces el resultado de toda la filosofía;(159) en su forma pura es el elemento lógico, pero asimismo es resultado de la consideración del mundo concreto. La verdad consiste en que la naturaleza, la vida, el espíritu sean enteramente orgánicos, es decir, que todo aquello que es para sí es solamente el espejo de esta Idea, espejo en el cual ella se expone como individualizada [*Vereinzeltes*], como proceso, de manera que eso manifiesta en él mismo esta unidad; pero lo individualizado no es un singular [*Einzelnes*].

La relación general con las religiones precedentes ha sido expuesta al comienzo o deriva de esta forma de la expresión. En primer lugar tuvimos la religión natural, es decir, la **/181/** religión desde el punto de vista de la conciencia exclusivamente; este punto de vista existe también en la religión absoluta, pero sólo

instantáneamente, como momento transitorio, mientras que en la religión natural era determinación esencial. En la religión natural Dios es representado como algo otro, en configuración natural —sol, luz, montaña, río—; así, lo [divino] existe en la determinación de un otro, o la religión posee solamente la forma de la conciencia. La segunda forma era la de la religión espiritual, pero una religión del espíritu que permanece determinada como finita; en esa medida es la religión de la autoconciencia. Aquí[20] hemos visto la potencia absoluta o la necesidad; el Uno que es la potencia absoluta y sólo abstractamente la sabiduría no es todavía el Espíritu, porque él es solamente la potencia abstracta y no la subjetividad absoluta según su contenido; es sólo necesidad abstracta y ser-cabe-sí mismo abstracto y simple. La abstracción[21] constituye la finitud y las potencias particulares, los dioses determinados según un contenido espiritual, son los que primeramente configuran la totalidad.[22] Ahora lo tercero es la religión de la libertad, la religión de la autoconciencia, la de la conciencia[23] que está en sí misma, que asimismo es ahí la objetividad del espíritu y la libertad de estar cabe sí mismo; tal es la determinación de la conciencia. La libertad es la determinación de la autoconciencia. **/182/**

315

320

325

330

A) Concepto metafísico

Ahora proseguimos con el concepto metafísico abstracto. El concepto concreto de esta esfera consiste en que el espíritu es para el espíritu y en que sólo así él existe como espíritu. Los dos aspectos en los que se diferencia el espíritu son ambos el espíritu, ambos son totalidad y justamente aquí está su realidad. En cambio, en el concepto metafísico se nos presenta solamente el concepto puro y abstracto en sus determinaciones y momentos sin que estas determinaciones suyas sean esta totalidad y sin que

335

340

posean este contenido concreto. Por consiguiente, aquí el concepto metafísico está constituido por el hecho de que el contenido es el concepto, el concepto puro, de modo que hemos de hablar sólo del concepto puro, el cual, empero, es también real por sí mismo. El concepto puro es el concepto que es para sí; es decir, el espíritu consiste —concretamente— en que el espíritu justamente se diferencia en sí mismo, se contrapone en sí mismo a sí mismo en cuanto otro espíritu. La determinación que obtenemos aquí consiste en que tenemos un concepto puro que se realiza a sí mismo, que es real en sí mismo, y esta determinación es llamada aquí «realidad», o bien [ella debe] ser definida también como «ser» o «existencia» respecto del concepto. Sin embargo, también ahí hay contenido, y este contenido es Dios, pero Dios en cuanto representado, no en cuanto espíritu desarrollado en sí mismo; veremos que eso es el concepto puro. Pero [ya] en el fenómeno obtenemos el concepto de Dios, que el concepto de Dios es el que se realiza a sí mismo; pero veremos que **/183/** lo que importa definitivamente es la relación general del concepto con la realidad, con el ser. 345 350 355 360

El contenido parece ser un concepto determinado; [parece] que está referido al concepto de Dios el hecho de que el ser se derive del concepto. Parece que primeramente se habla de un concepto determinado de Dios, no del concepto en general; pero veremos que este contenido, «Dios», se disuelve a sí mismo y posee esencialmente el significado de la unidad del concepto en general, es decir, del concepto puro y de la realidad, así como de la unidad de ambos. 365

El concepto metafísico es el concepto de Dios y la unidad del mismo con la realidad. En la forma de la prueba del ser de Dios, del ser-ahí de Dios, de la existencia de Dios, ella es una prueba que consiste en esta transición y mediación, a saber, que del concepto de Dios se sigue su ser. Esta prueba se llama la prueba ontológica. 370

Hay que advertir que en las otras pruebas[(160)] partimos del ser finito, el cual era lo inmediato, y que de él concluimos en lo infinito, en el ser auténtico, el cual se nos aparecía en la forma de infinitud, de necesidad, de potencia absoluta, que a la vez es sabiduría que pone fines en sí misma. Aquí, en cambio, se parte del concepto, y desde éste se pasa al ser. Ambos procesos son necesarios, y para mostrar esta unidad es necesario partir tanto de lo uno como de lo otro, porque lo verdadero es la identidad de ambos. Tanto el concepto **/184/** como también el ser o el ser-ahí, el mundo, lo finito son determinaciones unilaterales,[24] y su verdad existe solamente en la Idea, en cuanto que [ahí] ambos existen como puestos; ninguno de los dos debe conservar la determinación de ser lo inicial y lo originario, sino que deben mostrarse como pasando el uno en el otro, es decir, deben existir como puestos. Así, ambos se presentan como transición del uno al otro, como momento, y hay que mostrar que ambos son momentos. Esta transición posee un significado opuesto; cada uno es presentado como momento, es decir, por un lado cada uno —en cuanto que es— es transitorio, pero está pasando inmediatamente de lo inmediato a lo otro, de manera que cada uno ha sido rebajado a algo meramente puesto; pero, por otro lado, [la transición] significa que uno ha sido puesto y producido por el otro. Si de una determinación se muestra que es algo derivado se muestra igualmente que es algo meramente puesto. En esta transición cada uno se degrada a algo transitorio y no verdaderamente primero. Lo otro es entonces lo que ha derivado de él. Por consiguiente, tanto un aspecto como el otro es el movimiento, la transición de lo finito a lo infinito.

Ahora consideramos la transición del concepto al ser. En consecuencia, aquí se parte del concepto y, ante todo, del concepto de Dios; la transición al ser debe mostrarse desde este contenido, desde este concepto. Esto es lo primero; pero, en segundo lugar, hay que decir inmediatamente que la determinación «ser» es propiamente una determinación muy

pobre; es esta relación de identidad consigo, la igualdad abstracta consigo mismo, esta abstracción extrema —una afirmación pero en su abstracción extrema, **/185/** la inmediatez y la referencia a sí mismo totalmente carente de determinación. Por consiguiente, si en el concepto de Dios o [en] el concepto en general no hubiera nada más, le debería corresponder al menos esta abstracción totalmente pobre; en efecto, el concepto mismo está determinado solamente como infinitud o, en un significado más concreto, como la unidad de lo universal y de lo particular, la universalidad que se particulariza y que retorna a sí misma; así es esta negación de lo negativo, la superación de la diferencia, esta referencia a sí misma, el ser abstractamente tomado. Esta identidad consigo, esta determinación está esencialmente contenida en el concepto.

En tercer lugar hay que decir que la transición del concepto al ser es de la mayor importancia[25] y contiene el interés más profundo de la razón. Captar esta relación del concepto con el ser es también, y particularmente, el interés de nuestra época. Hay que indicar con más precisión por qué esta transición y esta relación poseen semejante interés. La aparición de esta antítesis es un signo de la subjetividad como tal, un signo de que la subjetividad ha alcanzado su ser-para-sí[26] y se ha convertido en totalidad.[27] La determinación esencial de la religión manifiesta es la forma por la cual la **/186/** sustancia es espíritu.[28] Esta antítesis de concepto y realidad parece tan difícil y tan infinita porque este aspecto de la realidad, lo que hemos denominado el aspecto del espíritu subjetivo, el espíritu finito, ha llegado en sí mismo a la comprensión de su infinitud. Solamente cuando el sujeto es la totalidad, cuando ha alcanzado esta libertad y esta infinitud suya en sí mismo, solamente entonces él es el ser; entonces se da el caso de que este ser es indiferente a este sujeto, es algo para sí y el ser está enfrente como un otro indiferente. Entonces lo otro es asimismo algo que está enfrente, una cosa en sí, una realidad que está afuera. Ésta es la razón más precisa por la cual la antítesis puede parecer infinita y por la cual a la vez se

encuentra en el sujeto el impulso de resolver esta antítesis. La exigencia de resolver esta antítesis de la alteridad reside en su totalidad, pero la superación se ha vuelto infinitamente difícil porque la antítesis es tan infinita, porque lo otro es así enteramente libre, como algo que está enfrente, como un más allá. 450

La grandeza de este punto de vista que pertenece al mundo moderno consiste, pues, en que el sujeto se ha ahondado tanto en sí mismo que lo finito se sabe a sí mismo como infinito y que en esta infinitud está afectado de finitud y de **/187/** esa antítesis que se siente impulsado a resolver. La cuestión ahora consiste en cómo debe ser resuelta. Esta antítesis pertenece a la época moderna. ¿Cómo debe ser resuelta?[29] Yo soy el sujeto, yo soy libre, yo soy persona para mí y fuera de mí hay un mundo. Justamente ahí yo soy libre y también así dejo en libertad al otro que está enfrente y que permanece enfrente. Los antiguos no llegaron hasta esta antítesis y este desdoblamiento. Llegar a esta antítesis es la fuerza suprema del espíritu y el espíritu consiste solamente en captar esta antítesis [y] también en comprenderse infinitamente dentro de la antítesis. Este punto de vista tal como se presenta aquí consiste en que tenemos, por un lado, el concepto de Dios en general y, por el otro lado, el ser opuesto al concepto; entonces hay una exigencia de mediación de ambos de modo que el concepto que en sí es la infinitud se decida a ser o que el ser sea comprendido desde el concepto. La exigencia de esta prueba [ontológica] consiste en que lo simplemente otro, lo contrario del concepto proceda del concepto. Hay que exponer brevemente la manera como ha ocurrido esto, así como su forma intelectiva [*Verstandesform*]. 455 460 465 470 475

La figura que reviste esta mediación es —como dijimos(161)— la que se denomina prueba ontológica de la existencia de Dios, en la cual se comienza por el concepto de Dios. ¿Qué es ahora el **/188/** concepto de Dios? El concepto de Dios se establece así: Dios es la esencia omnirrealísima,(162) la suma [*Inbegriff*] de toda realidad; El debe ser captado sólo afirmativamente, está 480

determinado en sí, es un contenido, pero el contenido no debe implicar ninguna limitación, él es toda realidad en cuanto realidad sin límite; con esto no queda propiamente sino la abstracción muerta; esto ha sido advertido anteriormente.(163) Lo segundo consiste [en mostrar] que este concepto(164) es posible, que no contiene en sí ninguna contradicción, y [esto] es mostrado en la forma del entendimiento. Lo segundo[30] —se dice— es [esto]: el ser es una realidad, el no-ser es una negación, un defecto, lo absolutamente opuesto; ser[31] es, pues, realidad y, por tanto, está comprendido dentro de las realidades de Dios. Dios contiene toda realidad; ahora bien, el ser es una realidad; por consiguiente, él contiene también esta realidad, el ser.(165)

Lo siguiente es lo que Kant produjo en contra de esto, lo que se ha vuelto universal, una destrucción de esta prueba que ha llegado a ser el prejuicio mundial. En efecto, Kant dice: tenemos por un lado el concepto de Dios; de este concepto no se puede «descascarar» el ser, porque el ser es otra cosa que el concepto; distinguimos ambas cosas, ellas están opuestas mutuamente; por consiguiente, el concepto no puede contener el ser que está por encima de él.(166) Kant dice, además, que el ser no es una realidad; el ser[32] no sería una realidad **/189/** y, en consecuencia, no estaría contenido en el concepto de Dios, de modo que el ser no sería una determinación de contenido. El ser[33] no sería una determinación de contenido ni, en consecuencia, una realidad; los cien táleros no se modifican por el hecho de que me los represente o de que los posea; se trata del mismo contenido, ya sea que me lo represente o que lo posea.(167) Así, Kant toma el contenido como aquello que constituye el concepto; él no sería lo que está contenido en el concepto. Esto puede decirse ciertamente, a saber, cuando por concepto se entiende la determinación de contenido y del contenido se distingue [por una parte] la forma que contiene el pensamiento y, por otra parte, el ser; así todo contenido está de parte del concepto y el ser es lo diverso de este contenido. En breves palabras, esto es entonces lo

siguiente: el concepto no es el ser, ambos son diferentes; ésta es la representación capital de la que se habló ya con frecuencia. No podemos conocer ni saber nada de Dios; ciertamente podemos forjarnos conceptos acerca de Dios, pero el hecho de que nos forjemos esa representación no dice todavía que ella exista así. A esto se reduce, pues, esta destrucción kantiana de esta prueba.

Sabemos ciertamente que podemos construirnos castillos en el aire que no existen por esa razón. Así se **/190/** apela a algo popular y por eso Kant ha producido una aniquilación en la opinión general.[34]

Anselmo de Canterbury, un teólogo filosófico del siglo XII, sólidamente sabio, expuso la prueba de este modo: Dios es lo perfectísimo, la suma [*Inbegriff*] de toda realidad; ahora bien, si Dios es meramente una representación, si es meramente un pensamiento o un concepto, El no es lo perfectísimo porque consideramos que no es perfecto aquello que es meramente representado, sino solamente aquello a lo que también compete el ser.(168) Esto es muy correcto y es una presuposición subyacente a toda filosofía. Si está permitido hacer presuposiciones, todo hombre contiene en sí esta presuposición, a saber, que lo meramente representado es imperfecto y que sólo es perfecto aquello que además posee realidad.[35] Ahora bien, Dios es lo perfectísimo; por tanto, El también debe ser real, debe ser existente, como también es concepto. Además, en su representación se contiene el hecho de que la representación y el concepto son diversos, así como el hecho de que lo meramente representado es muy imperfecto, mientras que Dios es lo perfectísimo.[36] Kant no prueba la diversidad entre ser y concepto: ella es asumida en forma popular; **/191/** esta diversidad también puede ser hecha válida cuando se apela al sano sentido común [y se habla] de cosas y representaciones imperfectas.

Para ahondar en el asunto hay que hacer una advertencia acerca de esta forma, acerca de la forma del argumento anselmiano, así como acerca de la forma habitual que presenta el

argumento ontológico. El argumento ontológico habitual contiene lo siguiente:[169] Dios es la suma de todas las realidades y, en consecuencia, contiene también el ser. Esto es muy correcto. Ser es una determinación tan pobre que también pertenece inmediatamente al concepto. En cambio, el otro aspecto consiste en que ser y concepto también se diferencian entre sí: ser y pensar, lo ideal y lo real, la idealidad y la realidad se distinguen y se oponen. La verdadera diferencia es, sin más, también oposición; se trata de superar, esta oposición y la unidad de ambas determinaciones debe ser presentada de manera que ella sea el resultado de la negación de la oposición, de manera que se muestre que el ser está contenido en el concepto.[170] [Si entendemos] esta realidad de manera ilimitada se trata ahí de palabras vacías, abstracciones vacías. Por consiguiente, lo primero consiste en que la determinación del ser sea demostrada como **/192/** contenida afirmativamente en el concepto; esto es entonces la unidad del concepto y del ser. 555 560 565 570

Pero, en segundo lugar, ellos son también diferentes, y así su unidad es la unidad negativa de ambos y se trata de superar la diferencia. También la diferencia debe ser expresada y justamente la unidad debe ser establecida y demostrada según esta diferencia. Demostrarlo pertenece a la Lógica.[171] El hecho de que el concepto sea el movimiento de determinarse a ser, que sea esta dialéctica o movimiento de determinarse a ser, a lo contrario de sí mismo, este aspecto lógico, es un desarrollo ulterior que no está dado en el argumento ontológico, y esto es lo defectuoso en ese argumento. 575 580

Ante todo queremos considerar la forma del argumento anselmiano y comparar luego con ésta la opinión de la época presente. 585

Por lo que concierne a la forma del pensamiento de Anselmo, se advirtió[172] que su contenido consiste en que el concepto de Dios ha presupuesto la **/193/** realidad porque El es lo perfectísimo.[173] Desde este aspecto hay que advertir además: Yo

he dicho que lo esencial, aquello de lo que se trata en primer lugar, es la transición del concepto a la realidad, de manera que el concepto se objetive y que propiamente es indiferente que deba ser el concepto de Dios el que se realiza, aun cuando parece que esta necesidad solamente podría valer [para] Dios. Lo importante es que el concepto se objetive para sí. 590 595

Por lo tanto, se ha presupuesto que Dios es lo perfectísimo; si El está puesto solamente en la representación, sin realidad, El no es eso [perfectísimo], y de su comparación con lo perfectísimo resulta que el mero concepto de Dios aparece como deficiente. El concepto de perfección es la regla, y entonces Dios, en cuanto mero concepto y pensamiento —la subjetividad de este contenido de Dios— es inadecuado respecto de esta regla. Dios debe ser lo perfectísimo; con ello no concuerda Dios formalizado como un pensamiento. Dios es lo perfectísimo; eso es pues [lo que se presupone aquí]. 600 605

En segundo lugar hay que observar al respecto que lo perfecto es una representación indeterminada.(174) ¿Qué es, pues, lo perfecto? Para que lo perfecto sea algo determinado debe recibir una determinación Esta determinación para lo perfecto se ve inmediatamente en aquello que se opone a aquello [otro] a lo que se aplica esta representación; a saber, lo imperfecto es precisamente el mero pensamiento de Dios, y así lo perfecto es la unidad del pensamiento o del concepto con la realidad; en consecuencia, aquí esta unidad es presupuesta. **/194/** Luego lo perfecto no es el mero ser subjetivo, sino la objetividad [*Objektivität*]. 610 615

Lo tercero es [lo siguiente]: Dios, en la medida en que es puesto como lo perfectísimo, no posee aquí ninguna determinación ulterior; Dios es solamente lo que El es; El es solamente lo perfecto, y lo perfecto es la unidad del concepto con la realidad; El no existe sino bajo ese aspecto y ésa es su distintividad. De ahí se evidencia que propiamente no se trata sino de esta unidad del concepto y de la realidad. Esta unidad es la 620

determinación de la perfección y a la vez la determinación de Dios mismo; ésa es también de hecho la determinación de la Idea en general. Es solamente la Idea abstracta; pero con mayor razón pertenece a la determinación de Dios.

Segundo: En relación con la modalidad anselmiana del concepto, está presupuesta de hecho la unidad del concepto y de la realidad; esto es lo que hace que esta prueba no ofrezca satisfacción a la razón porque aquel presupuesto es aquello de lo que se trata. Para que este presupuesto se compruebe, para que el concepto supere su unilateralidad determinándose en sí, objetivándose y realizándose a sí mismo, hace falta una intelección ulterior que solamente ha provenido de la naturaleza del concepto, que no se encuentra ni podía encontrarse en Anselmo, así como tampoco en los tiempos posteriores: entender cómo el concepto mismo supera su unilateralidad. [Este] es uno de los puntos más importantes.

Lo otro consiste en comparar esto con la opinión de nuestro tiempo, especialmente la que ha partido de Kant. **/195/** Según esta opinión, se dice: el hombre piensa; él intuye, quiere, pero su intuir y querer están junto con el pensar; él también piensa y concibe; el hombre es un concreto sensible y también algo racional. Después se dice: el concepto de Dios, la Idea en general, lo infinito y lo ilimitado en general no son sino un concepto que nos forjamos y no debemos olvidar que se trata solamente de un concepto que está en nuestra cabeza. ¿Por qué se dice: «es sólo un concepto, es [lo] indeterminado, es, pues, sólo algo imperfecto»? El concepto es algo imperfecto cuando el pensar y el concebir son solamente una cualidad y actividad junto con otras en el hombre; es decir, medimos el concepto según la realidad que tenemos a mano, según el hombre concreto. Ciertamente, el hombre no es meramente pensante, sino también sensible, y puede tener en el pensar incluso objetos sensibles. De hecho, lo meramente subjetivo del concebir consiste en que lo encontramos imperfecto en razón de la medida que poseemos: el hombre concreto.

También podemos decir que se explica el concreto como un concepto y lo sensible como la realidad; aquello que el hombre puede agarrar con las manos, lo que ve, lo que percibe afectivamente y lo que siente, el hombre lo llamaría realidad —una realidad sensible y sentida. En esa medida la realidad [*Realität*] es también la sensación sensible. Esto puede sostenerse, y lo hacen muchos que no reconocen como realidad efectiva [*Wirklichkeit*] ninguna otra cosa a no ser lo que ellos sienten; pero así **/196/** no será malo que haya hombres que adjudiquen realidad efectiva solamente a lo sensible y no a lo espiritual. Es la naturaleza concreta, es esta subjetividad total del hombre la que aparece como el todo y [que] es tomada por nosotros como una medida según la cual el concebir es un mero concebir. 665 670

Si ahora comparamos ambas cosas, la forma o el pensamiento anselmiano y el pensamiento de la época moderna, ambos tienen en común el hacer presupuestos: Anselmo [presupone] la perfección que todavía está indeterminada en sí misma; la opinión moderna presupone el hombre[37] concreto en general; el concepto aparece como algo unilateral e insatisfactorio respecto de aquella perfección, por una parte, y, por la otra, respecto de esta unidad concreta empírica. En el pensamiento de Anselmo la determinación de perfección posee de hecho el sentido de ser también la unidad del concepto y de la realidad. Más tarde, también en Descartes y en Spinoza,(175) Dios es lo primero; allí existe la unidad absoluta del pensar y del espacio,[38] *cogito ergo sum*, la substancia absoluta; 675 680 685

Esto ocurre igualmente en Leibniz.(176) Así, por un lado, tenemos una presuposición que de hecho es lo concreto, la unidad del concepto y del ser, y, según esto, el concepto subjetivo parece deficiente. Ahora bien —dice la **/197/** opinión moderna—, debemos detenernos en el hecho de que el concepto es sólo concepto, que es unilateral y que no corresponde a lo concreto. Anselmo dice, en cambio, debemos abandonar la pretensión de hacer que el concepto subjetivo permanezca firme y autónomo; 690 695

por el contrario, debemos apartarnos de esta unilateralidad y [partir] de la unidad de lo subjetivo y de lo objetivo en general. Ambas opiniones coinciden en tener presupuestos; la diferencia consiste en que el mundo moderno supone lo concreto, mientras que la opinión de Anselmo, la opinión metafísica, supone el pensamiento absoluto o la Idea absoluta que es la unidad del concepto y de la realidad. Esta opinión antigua es superior en cuanto que ella entiende lo concreto no como el hombre empírico o como la realidad empírica, sino como el pensamiento —en cuanto que ella no persiste en eso de que hay que mantenerse firme en lo imperfecto e insistir en el concepto subjetivo, sino que [el punto de partida es] un concepto que simultáneamente es realidad. En la opinión moderna no ha sido resuelta la contradicción de hacer valer lo concreto y, pese a ello, hacer valer también el concepto subjetivo unilateral. Pero ya en el reconocimiento de lo concreto se ha ido más allá de esto. El concepto subjetivo es también lo que vale; hay que entenderlo como algo subjetivo, detenerse aquí y no ir más allá de esto. Así, el punto de vista antiguo posee una amplia ventaja porque se basa en la Idea; la opinión moderna lo aventaja en un aspecto, en cuanto que ella **/198/** pone lo concreto como unidad del concepto y de la realidad, mientras que el punto de vista antiguo se mantiene en la abstracción de la perfección, pero, por otra parte, [ha] caído en el punto de vista empírico. Descartes y Spinoza progresaron ciertamente en la determinación del punto de vista empírico. Si Spinoza [y Descartes] dijeron[177] que la sustancia era la unidad del concepto y del ser, solamente lo han presupuesto sin probarlo. Solamente el *pensar* tiene presente inmediatamente aquella unidad.

700 705 710 715 720 725

B) Representación concreta

Lo siguiente consiste ahora en que vayamos a la representación concreta, al desarrollo y a la determinación más precisa de la Idea.

Hemos determinado el concepto metafísico como el concepto que se realiza, que es a la vez real; en él subsiste toda finitud. Dios es la Idea absoluta por la cual la realidad es conforme con el concepto. Aquello que denominamos «realidad» [*Realität*] en el concepto metafísico es ahora la realidad simplemente, ser, etc. Más precisamente: no se trata del ser natural. En la religión natural se trataba de la naturalidad en general, el cielo, el sol, etc. Ahora la distintividad de Dios está constituida por esta realidad [del concepto]; ella no es algo natural. La distintividad de Dios tampoco está constituida por un predicado o por una pluralidad de predicados. Predicados —son determinaciones [como] sabiduría, justicia, bondad; ciertamente no son naturales o inmediatos pero han quedado fijados por la reflexión— son un contenido que por la reflexión ha recibido la forma de la universalidad, la referencia a sí mis mo. Por eso este contenido determinado ha llegado a ser tan inmutable, tan firme y tan para-sí como lo es ante todo el contenido natural. Del contenido natural decimos «es así»; los **/199/** predicados no corresponden a la realidad del concepto, sino que esta realidad aquí consiste primeramente en que el concepto es real en sí mismo, es totalidad completamente concreta, totalidad libre que está cabe sí misma; uno de los aspectos, el espíritu, el aspecto subjetivo, el concepto, es la Idea misma y el otro aspecto, la realidad, es igualmente el todo, el espíritu puesto a la vez como diferente. Por consiguiente, la realidad es realidad de la Idea misma de manera que cada aspecto es la Idea, la Idea libre que existe cabe sí misma, y de manera que el espíritu, esta Idea, se sepa y esté cabe sí mismo. El es real, se pone frente a sí como otro espíritu y es entonces la unidad de estos dos. Eso es la Idea en general.

Lo siguiente consiste en explicitar la Idea y la explicitación consiste justamente en que el Espíritu universal, la totalidad de lo

que él es, se pone a sí mismo en sus tres determinaciones, es decir, se desarrolla, se realiza y solamente está consumado en un final que es a la vez su presupuesto. En lo primero él existe virtualmente como totalidad; él se presupone y a la vez existe solamente en el final. 765

Por eso tenemos que considerar el Espíritu en las tres formas o elementos en los que él se pone. Estas tres formas son: 1. El ser eterno en sí y cabe sí mismo, la forma de la universalidad. 2. La forma **/200/** de la manifestación, de la particularización, del ser para otro. 3. La forma de la singularidad absoluta, del ser-cabe-sí absoluto. 770

La Idea divina se explícita en estas tres formas. El Espíritu es la historia divina o el proceso de diferenciarse, de dirimirse y de recuperar esto en sí mismo; él es la historia divina y por eso debe considerarse en cada una de las tres formas. 775

Estas tres formas están determinadas también en relación con la conciencia subjetiva. La primera forma [está determinada] como el elemento del pensamiento: Dios está en el pensamiento puro tal como El existe en sí y para sí, está manifiesto pero todavía no ha proseguido hasta el fenómeno —Dios cabe sí mismo en su esencia eterna pero a la vez manifiesto. La segunda forma consiste en que El está en el elemento de la representación y de la particularización, de manera que la conciencia está encogida en la relación con el otro; esto es el fenómeno. El tercer elemento es la subjetividad como tal. Esta subjetividad es en parte una subjetividad inmediata —ánimo, pensamiento, representación, sensación—, pero en parte es también una subjetividad que es el concepto, la razón pensante, el pensar del espíritu libre que es libre solamente por el retorno a sí mismo. 780 785 790

También podemos explicar estas tres formas de este modo; podemos decir que estas historias ocurren en cierto modo en diversos lugares. **/201/** Así entonces la primera historia divina [ocurre] fuera del mundo y del espacio, fuera de la finitud como tal —Dios tal como El existe en sí mismo y para sí mismo. El 795

segundo lugar es el mundo, la historia divina como real, Dios que posee su ser-ahí en el mundo. El tercer lugar es el lugar interior, la comunidad, primeramente en el mundo, pero a la vez también en cuanto que ella se eleva al cielo o ya posee el cielo en la tierra en cuanto Iglesia llena de gracia en la que Dios actúa y está presente. 800

Luego podemos determinar estos tres elementos en diferente relación con el tiempo. El primer elemento es así Dios fuera del tiempo, Dios en cuanto Idea eterna en el elemento del puro pensamiento de la eternidad —la eternidad, pero en cuanto es contrapuesta al tiempo; así se explícita este tiempo, que es en sí y para sí y que se descompone en pasado, presente y futuro. Lo segundo es la historia divina como aparición pero como un pasado; ella es, porque aparición significa algo que es y que posee [un] ser, pero un ser que ha sido rebajado a apariencia; en cuanto aparición ella es ser-ahí inmediato que a la vez es negado; esto es el pasado, la así llamada historia en sentido propio que justamente se muestra como mera aparición en cuanto que ella es solamente historia. 805 810 815

El tercer elemento es entonces el presente, pero solamente el presente limitado; no el presente eterno como tal, sino el presente que se distingue del pasado y del futuro, el presente **/202/** que es el elemento del ánimo, de la subjetividad inmediata —lo espiritual que está existiendo ahora en este individuo. Pero este presente debe ser también lo tercero: la comunidad también se eleva al cielo; así es también un presente que se eleva, reconciliado esencialmente, consumado por la negación de su inmediatez [la cual] se consuma en universalidad; una consumación, pues, que todavía no existe y que así debe ser captada como futuro —un ahora del presente que tiene la consumación delante de sí, pero, dado que la comunidad está puesta ahora según el tiempo, la consumación es distinguida de este ahora y está puesta como futura. Éstas son las tres ideas universales en las que hemos de considerar la historia divina. 820 825 830

Debo advertir que no hice, como antes,(178) las diferencias de concepto, figura y culto; en el tratado mismo se mostrará que la relación interviene en el culto. En general puede advertirse [lo siguiente]: el elemento en el que estamos es el Espíritu; el Espíritu consiste simplemente en manifestarse, es simplemente para sí; en consecuencia, tal como lo entendemos, él jamás existe solo, sino que existe siempre con la determinación de ser absolutamente manifiesto o de ser para otro, ser para su otro, es decir, para el aspecto que es el espíritu finito; ahora bien, el culto es la relación del espíritu finito con el Espíritu absoluto; por eso el aspecto del culto está inmediatamente presente en cada uno de estos elementos. **/203/**

Con ello debemos distinguir la manera cómo la Idea existe para el concepto en los diversos elementos, y la manera cómo esto llega a la representación. La religión es universal, no existe solamente para el pensamiento culto y conceptual, para la conciencia filosófica, sino que la verdad de la Idea de Dios es manifiesta para la conciencia que representa y ella posee la determinación[39] necesaria de tener que existir de manera universal para la representación.

El primer elemento

El primer elemento en el que debemos considerar la Idea de Dios es el elemento del pensamiento, la Idea en su presente eterno tal como ella existe para el pensamiento libre, para el pensamiento que posee como determinación fundamental el ser luz no ofuscada, identidad consigo mismo. Éste es un elemento que todavía no está afectado por la alteridad.

También en este elemento es necesaria una determinación en cuanto que el pensar en general es diverso del pensar conceptual como tal. La Idea eterna, en sí y para sí en el pensamiento, es la Idea en su verdad absoluta. Por consiguiente, la religión posee

esencialmente un contenido y el contenido es **/204/** objeto; la religión es religión del hombre y el hombre es, entre otras cosas, también conciencia pensante; luego la Idea debe ser también para la conciencia pensante; pero el hombre no es solamente pensante entre otras cosas, sino que es verdaderamente hombre en el pensar; el objeto universal, la esencia del objeto, existe solamente para el pensar y, puesto que en la religión Dios es el objeto, El es esencialmente objeto para el pensar. El es objeto así como el espíritu es conciencia y El es para el pensar porque Dios es el objeto. 865 870

La conciencia reflexiva sensible no es aquella para la cual Dios puede ser como Dios, es decir, según su esencialidad eterna y existente en sí y para sí; su aparición es otra cosa, es para la conciencia sensible. Si Dios existiera solamente en la sensación los hombres no estarían más alto que los animales; El ciertamente es también para el sentimiento, pero solamente en su aparición. El tampoco es para la conciencia razonante, pensar[40] convencional, ni [es] este o aquel contenido limitado; tampoco ese contenido es Dios. El es esencialmente para el pensamiento. Debemos decir esto cuando partimos de lo subjetivo, del hombre. Pero justamente hasta ahí **/205/** llegamos también cuando partimos de Dios. El Espíritu no existe sino como revelándose y diferenciándose para el Espíritu. Este Espíritu para el cual es El, es la Idea eterna, el Espíritu pensante, espíritu en el elemento de su libertad. En este terreno Dios es el autorrevelarse en cuanto que El es Espíritu; pero El todavía no es el aparecer. Es, pues, algo esencial que Dios sea para el espíritu. 875 880 885 890

En segundo lugar hay que advertir que el Espíritu piensa al Espíritu. En este pensar puro no hay inicialmente ninguna diferencia que los separe; nada hay entre ellos; pensar es la pura unidad consigo mismo en la que desaparece todo lo tenebroso y oscuro. Este pensar puede ser llamado también intuición pura en cuanto actividad simple del pensar, de manera que nada [diferente existe] entre el sujeto y el objeto, los cuales todavía no existen 895

propiamente. Este pensar no posee ninguna limitación, es esta actividad totalmente universal y el contenido no es sino lo universal mismo. Pensar[41] es simplemente saber. 900

Lo tercero consiste en que el dirimir absoluto es también diferenciar. ¿Cómo ocurre esto? El pensar[42] en cuanto *actus* es indeterminado. La diferencia siguiente consiste en que los dos aspectos que vimos como la doble modalidad del principio se diferencian según los puntos de partida. Uno de los aspectos, el pensar subjetivo, es **/206/** el movimiento del pensar en cuanto que éste parte de lo inmediato, del ser singular, y ahí se eleva a lo universal, a lo infinito, tal como vimos en las primeras pruebas de la existencia de Dios. En la medida en que el pensar ha llegado a lo universal es ilimitado; su fin es el puro pensar infinito, de manera que ha desaparecido toda niebla de la finitud; allí él piensa a Dios, toda particularización ha desaparecido y así comienza la religión, el pensar acerca de Dios. El segundo aspecto es aquel que tiene el otro punto de partida, el que parte del resultado de aquel primer aspecto que es también movimiento, que parte de lo universal, del pensar, del concepto, y[43] de esta manera consiste en diferenciarse en sí mismo pero en mantener en sí mismo la diferencia de manera que ella no turbe la universalidad. Aquí la universalidad está poseyendo en sí misma una diferencia y está haciéndola coincidir consigo. Éste es el contenido abstracto del pensar que es pensar abstracto; el resultado es lo que se ha elevado.[44] 905 910 915 920 925

Así ambos aspectos se contraponen mutuamente. El pensar[45] primero y más simple es también proceso y mediación en sí mismo, pero este proceso cae fuera de él, en cierto modo está más allá de él, **/207/** detrás de este pensar; la religión commienza solamente en la medida en que el pensar se ha elevado; así, en la religión hay pensar puro, inmóvil, abstracto; lo concreto, en cambio, pertenece a su objeto porque éste es el pensar que comienza por lo universal, se diferencia y coincide con la diferencia; esto concreto es el objeto para el pensar en cuanto 930 935

pensar. Así, este pensar es el pensar abstracto y, por ello, finito, porque lo abstracto es finito; lo concreto es la verdad, es el objeto infinito.

Ahora bien, por lo que atañe más de cerca al contenido, hay que hacer al respecto las observaciones que siguen. Estamos ampliamente familiarizados con ellas; por eso debemos hacer pocas observaciones y decir poco al respecto; solamente debemos recordar lo esencial. 940

1. Dios es el Espíritu; Dios determinado así abstractamente como el Espíritu universal que se particulariza, tal es la verdad absoluta, y la religión que posee este contenido es la religión verdadera. Eso es lo que en la religión cristiana se denomina Trinidad —lo uno y trino, en cuanto que se emplean las categorías del número—; se trata del Dios que se diferencia, pero que ahí permanece idéntico a sí mismo; la Trinidad se llama el misterio de Dios: el **/208/** contenido es mistico, es decir, especulativo. Lo que existe para la razón no es ningún misterio; se lo sabe en la religión cristiana y es misterioso solamente para el entendimiento finito y para los modos sensibles de pensar; ahí las diferencias son inmediatas y las cosas naturales prevalecen: se trata del modo de la exterioridad. No bien Dios es determinado como Espíritu, la exterioridad ha sido superada, pero El es un misterio para los sentidos; para ellos existe la exterioridad mutua, para ellos se alteran los objetos y ellos tienen otras sensaciones acerca de éstos. Esta alteración misma es sensible y temporal. El sol existe, alguna vez no existió y alguna vez no existirá; tal es la misma exteriorización en el tiempo: el ser de una cosa[46] existe ahora y su no-ser es diverso de aquél, porque el tiempo es la forma de mantener en exterioridad, la exterioridad mutua de las determinaciones. También para el entendimiento eso es otra cosa: él es, como lo sensible, un fijar determinaciones abstractas de manera que cada una es para sí; lo negativo es distinto de lo positivo, y así para el entendimiento existe otra cosa. Cuando se dice «uno y trino» penetra ciertamente la forma infeliz del 945 950 955 960 965

número: 1, 2, 3. La razón puede usar todas las relaciones del entendimiento, pero solamente en la medida en que destruye las formas de éste; aquí también ocurre lo mismo; por eso «uno y trino» es el mayor de los maltratos **/209/** para el entendimiento, porque él piensa haber adquirido un derecho por el hecho de usar esa expresión; pero abusa de ella cuando la usa, como aquí, diciendo: «3 es 1». Por eso es fácil mostrar contradicciones en aquellas ideas y diferencias que van hasta lo opuesto.[47] Todo lo concreto y viviente es la contradicción en sí; solamente el entendimiento muerto es idéntico a sí mismo; pero la contradicción está resuelta en la Idea y la solución es la unidad espiritual. Lo viviente es un ejemplo de aquello que no se deja captar por el entendimiento. «Dios es el amor» es una expresión muy apropiada; ahí Dios está en la sensación; así El es persona y la relación consiste en que la conciencia del uno se posee solamente en la conciencia del otro, el uno es consciente de sí solamente en el otro —como dice Goethe(179)— en la desapropiación absoluta; tal es la unidad espiritual en la forma del sentimiento. En la relación de la amistad, del amor, de la familia se halla igualmente presente esta identidad del uno con el otro. Contra el entendimiento se encuentra todo esto: el hecho de que yo, que soy para mí y que soy autoconciencia, tenga mi conciencia más bien en un otro; pero **/210/** la reconciliación es el contenido abstracto, la relación substancial, universal y ética en general.

970 975 980 985 990 995

La segunda observación es una reflexión acerca de lo precedente. En efecto, pueden encontrarse huellas de la Trinidad en otras religiones. Ellas se encuentran, por ejemplo, en la Trimurti, en la tríada platónica; Aristóteles(180) dice: creemos haber invocado plenamente a los dioses solamente cuando los hemos invocado tres veces. Pero ellas son, en todas partes, solamente determinaciones imperfectas. Lo uno, lo otro y la mezcla platónicos(181) son una determinación completamente abstracta; en la Trimurti(182) ha ingresado la modalidad más

5

salvaje y lo tercero no es el retorno espiritual sino, en cuanto Shiva, solamente la alteración, no el espíritu. 10

Además, en la religión cristiana no solamente se dice «Dios es uno y trino», sino también «hay tres personas»: ahí el ser-para-sí ha sido promovido hasta la cima más alta, la cual es no solamente lo uno, sino la persona, la personalidad. Persona es la intensidad suprema del ser-para-sí. Ahí la contradicción parece ser llevada tan lejos que no es posible ninguna disolución ni mezcla de las personas; ésta, empero, es expresada también ahí en cuanto que existe solamente Uno; así las tres personalidades son puestas solamente como momento evanescente.[48] La personalidad expresa también que la oposición debe ser tomada absolutamente,[49] **/211/** que no es tan suave y que ella no se supera sino precisamente en esta cima. Acerca de esto poseemos también representaciones. En el amor, en la amistad, está la persona que se conserva y que mediante el amor posee su subjetividad, que es su personalidad. Pero cuando aquí en la religión se fija abstractamente la personalidad se tienen tres dioses, y ahí la subjetividad[50] ha sido perdida igualmente; la forma infinita, la potencia infinita es entonces solamente el momento de la divinidad. Cuando ulteriormente la personalidad es fijada como no disuelta se tiene entonces lo malo, porque la personalidad que no se abandona en la Idea divina es lo malo. Justamente en la unidad divina la personalidad es puesta como disuelta de la misma manera como es puesta; sólo en el fenómeno aparece la negatividad de la personalidad como diferente de aquello mediante lo cual ella es superada. 15 20 25 30 35

Además, la trinidad ha sido llevada a la relación del Padre, del Hijo y del Espíritu; ésa es una relación infantil,[51] una forma infantil. El entendimiento no posee ese tipo de categoría o de relación que aquí debería ser comparada con aquello que es apropiado; pero aquí hay que ser consciente de que se trata solamente de una relación figurativa; el Espíritu no entra[52] en 40

esta relación. «Amor» sería más apropiado, porque el espíritu es ciertamente lo verdadero.

Lo tercero que no debemos apartar de la vista es lo que ha ocasionado muchas de las así llamadas herejías. Hemos dicho: (183) **/212/** el Dios abstracto, el Padre, es lo universal, lo abarcante, [53] lo uno. Nos encontramos en el nivel del Espíritu: aquí lo universal incluye todo dentro de sí; lo otro, el Hijo, es la particularidad infinita, la aparición; lo tercero, el Espíritu, es la singularidad como tal; pero[54] debemos saber: los tres a la vez son el Espíritu. En el tercero, decimos, Dios es el Espíritu; pero éste[55] también está presuponiendo; lo tercero es tambien lo primero. Debemos establecer esto esencialmente. Esto es aclarado por la naturaleza del concepto. Esto ocurre en cada fin y en cada viviente. La vida se conserva; el conservarse significa precisamente entrar en la diferencia, en la lucha con la particularidad, encontrarse diferente respecto de una naturaleza inorgánica, respecto de su ir hacia afuera. Así, la vida es solamente resultado en cuanto que ella se ha engendrado,[56] en cuanto que es producto; lo segundo se da entonces cuando se pregunta: «¿qué es producido?», y se dice: esto producido es el viviente mismo, es decir, él es su propio presupuesto. Lo universal consiste precisamente en que él atraviesa su proceso y de éste no resulta nada nuevo; lo producido ya está en el comienzo. Lo mismo ocurre en el amor y en su reciprocidad; en la medida en que está presente el amor, está la expresión,[57] y todas las acciones son **/213/** solamente confirmación del amor mediante la cual éste es producido y mantenido; pero lo producido existe ya, es una confirmación de la que no resulta sino lo que ya existe. También así el Espíritu se presupone y es lo inicial.

La diferencia atravesada por la vida divina no es una diferencia exterior, sino que debe ser determinada solamente como interior,[58] de manera que lo primero, el Padre, debe ser comprendido como lo último. Así, el proceso no es sino un juego de autoconservación, de certificación de sí mismo.

Esta determinación es importante en cuanto que ella constituye el criterio para enjuiciar muchas representaciones acerca de la esencia de la deidad, para enjuiciar y conocer lo defectuoso de ellas; esto debe conocerse y de ello depende particularmente que esta determinación sea frecuentemente pasada por alto.[59] 80

He observado que principalmente un poco antes y después del tiempo de la aparición de la religión cristiana surgieron vestigios e insinuaciones de la Idea de Dios, que es esencialmente la Trinidad, representaciones de ella que la Iglesia denominó herejías. Se trata de las representaciones gnósticas **/214/** que provienen de la apetencia de conocer a Dios. Filón, un judío platónico,(184) determina a Dios como lo ὀν, como lo que es; eso significa, pues, el Dios oculto, incognoscible, imparticipable, incomprensible. Cuando se determina lo primero como lo solamente abstracto y se hace que sigan las determinaciones[60] a lo universal, a lo ὀν solamente, entonces éste ciertamente es incomprensible porque carece de contenido; lo comprensible es concreto y solamente ha de concebirse en cuanto que es determinado como momento. Aquí entonces se encuentra el defecto de que lo primero no es captado, él mismo, como la totalidad entera. La segunda determinación es el *Logos*, Νοῦς, lo que se revela;(185) esto es, lo que mueve, lo que pone diferencia, el momento del determinar en general. Respecto de esta segunda determinación las representaciones son muy variadas —el Hijo de Dios, la *Sofía*, la Sabiduría, el prototipo de la humanidad, el Hombre originario, el revelar eterno y celeste de la divinidad, el pensar, el poder.(186) Esto es lo segundo; ahí existe la verdadera diferenciación, la que atañe a la cualidad de ambos; pero esto es **/215/** solamente la misma substancia una y la diferencia es, por eso y pese a todo, solamente superficial, aun cuando sea determinada como persona. Otra representación hace consistir lo primero en el βυθός, el Abismo, la profundidad, [el] αἰών, el Eterno, cuya morada se encuentra en una altura inexpresable, el

85 90 95 100 105 110

elevado por encima de todo contacto,[61] a partir del cual nada puede ser desarrollado, el Principio, el padre de toda esencia y de todo ser-ahí. Lo primero se llama προπατήρ, padre solamente en la mediación, προαρχή, anterior al comienzo. La revelación de este Abismo, de este Dios escondido,(187) es determinada ahora como contemplación de sí mismo, esto es, la reflexión en sí mismo, la determinación concreta en general; esta contemplación de sí mismo engendra o es la generación misma del Unigénito; éste es el Eterno vuelto comprensible porque ahí él llega a la determinación. Por eso este μονογενής se llama también el Padre propiamente dicho,(188) el principio fundamental de la esencialidad, etc. En todas estas representaciones se encuentra el defecto de que lo primero no es concebido en la determinación de la totalidad, como lo último.

El contenido —lo hemos visto— es objeto para el pensamiento puro, para el espíritu finito, subjetivo, que aquí todavía está puesto en la forma de la **/216/** infinitud, del puro intuir, del pensar. Hay que considerar más en detalle esta relación. Por un lado tenemos un contenido absoluto, la Idea eterna; ésta es objeto y esencialmente objeto. Dios consiste esencialmente en revelarse, en ser objeto. El es lo concreto, la Idea; El es objeto para el pensar puro, la dirección simple, la concentración del pensar o la devoción pura. Para este pensar existe solamente este objeto, la verdad absoluta, ante la cual él guarda reverencia absoluta —no temor, sino reverencia. En el pensar puro no hay que temer nada; allí todo lo pasajero y toda dependencia existen como ya negados, como desapareciendo, abandonados y alejados. Se trata de una relación simple y pura; esta relación puede denominarse reverencia. Esto concreto es, por un lado, pensar puro, y, por otro lado, lo mismo en cuanto potencia absoluta, esencialmente concreta en sí, la plenitud absoluta; así, la relación con lo absolutamente verdadero es relación de libertad, relación de bienaventuranza, intuición bienaventurada de la verdad absoluta.

Si reflexionamos sobre esta relación vemos una desigualdad entre **/217/** ambos lados, en cuanto que el espíritu subjetivo es determinado como pensar universal, no como concreto en sí; el objeto es lo concreto en sí, la verdadera Idea. Aquello para lo cual ella existe es intuición pura, este pensar universal, y Dios existe solamente para el pensar. Este pensar no es comprensivo porque es abstracto. No es puesto como actividad ni como concreto, y esto que debe ser puesto como concreto, este objeto, es la verdad. El espíritu da testimonio del espíritu; este espíritu que da testimonio de la verdad no es puesto todavía concretamente; por eso el espíritu finito solamente recibe: el contenido es solamente algo dado; por no haber sido puesto en sí mismo como concreto [el espíritu] se comporta sensitivamente, y ésta es la determinación más precisa de la finitud del espíritu. Nuestra reflexión consiste ulteriormente en que él, por ser así, no es activo, él no se posee a sí mismo porque todavía no existe como concreto; la reverencia es su objeto, su esencia, y por eso, pese a que él **/218/** sea bienaventurado en su verdad, no ha puesto en sí mismo la determinación de lo concreto.

Éste es el punto de vista del primer elemento en general; ahora pasamos al segundo elemento.

El segundo elemento

El es el elemento de la representación como tal o de la aparición.

Podemos decir: la Idea absoluta[62] tal como ella está determinada en cuanto objeto que existe en sí y para sí, está acabada; pero eso no es así según el aspecto subjetivo: éste no está en sí mismo, no es concreto ni está acabado en cuanto conciencia, según aquello que posee como objeto. El sujeto no se contempla a sí mismo en la Idea divina. Esto es lo segundo. Se trata de la deficiencia de la primera relación y ahora esto debe ser

completado. Ahora en esto segundo aparece el aspecto subjetivo en general y, con ello, la aparición. El aspecto subjetivo contiene en su desarrollo el fundamento de la religión, la apetencia de la verdad. La religión cristiana comienza con **/219/** la verdad misma; ésta es Dios, El es la verdad y solamente a partir de ahí ella pasa al sujeto. Ahora hay que determinar más detalladamente este segundo aspecto. Hay dos aspectos a partir de los cuales hay que captar la determinación. Primeramente el aspecto de la Idea; de este aspecto dijimos: el Espíritu en la determinación de la universalidad se pone a sí mismo en la determinación de la particularidad que es igualmente la Idea eterna; Dios es la totalidad entera. O bien podemos decir: es el Hijo lo que debe ser analizado; él reúne estas dos determinaciones: la diferencia,[63] pero también el ser puesto en el Amor y en el Espíritu como idéntico a la Idea en la forma de la universalidad.(189) Esta alteridad es la primera determinación y la segunda determinación consiste en que esta virtualidad *[Ansich*] de lo otro es también la Idea divina. En el análisis, ambas determinaciones deben ponerse inicialmente como diferencias, en cierto modo por un instante, porque ellas no son verdaderamente diferentes. En el ser, en el ser-diferente,[64] el concepto posee esta propiedad, a saber, que aquello que es ser y que contiene negación es solamente momento, ha sido igualmente superado; **/220/** pero después es la representación lo que mantiene separadas ambas cosas —de otro modo no habría representación real—; [por cierto, ella] también tiene presente el hecho de que la negación, el ser-virtual de la Idea divina, es también un momento verdadero, pero lo mantiene separado en el tiempo —alienado ahora, caído ahora y surgiendo, después, contra esta alteridad.

El otro aspecto es lo que hemos determinado como el espíritu finito. El es aquí el pensar puro, él tiene ante sí la verdad, la verdad eterna; pensar es relacionarse con ella; este pensar es su resultado, su final. El espíritu finito comienza por la inmediatez, se eleva a lo infinito, al elemento del pensar, a partir de lo

sensible, pero de hecho él no es el resultado del pensar, sino que el pensar existe solamente por el movimiento y por la elevación; él [el espíritu finito] es virtualmente la elevación. Este camino es lo que hay que ver ahora.

Desde el primer punto de vista la relación es ésta: Dios, en su 220 verdad eterna, es representado como un estado en el tiempo,[65] para los espíritus bienaventurados («cuando me alaban las estrellas matutinas», etc.).(190) Así, esta relación **/221/** es expresada como estado en el tiempo, pero ella es, para el objeto, 225 una relación eterna del pensar. Más tarde intervino una caída, como se dice; esto es el poner el segundo punto de vista [que es], por una parte, el análisis del Hijo, la separación de los dos momentos que están contenidos en él. Así, Jacob Böhme(191) tiene la representación de que Lucifer, el primogénito, cayó y que 230 otro hijo fue engendrado en su lugar; ello ocurrió, en cierto modo, en el cielo, en la Idea eterna. Así, en el análisis de este otro está contenido también este otro, pero no está puesto. En cambio, el otro aspecto es luego lo que hemos denominado la conciencia subjetiva, el aspecto del espíritu finito, el hecho de que éste, en 235 cuanto pensar puro, sea virtualmente el proceso iniciado en lo inmediato y que se ha elevado a la verdad. Ésta es la segunda forma.

Así, ingresamos en la determinación del espacio, del mundo finito, del espíritu finito. Esto, más en detalle, debe ser expresado 240 así: el poner las determinaciones como determinaciones, como una diferencia mantenida instantáneamente, es un ir afuera, es el **/222/** aparecer Dios en la finitud; porque esto es la finitud propiamente dicha: la separación[66] de aquello que es virtualmente idéntico pero que es mantenido en la separación. Pero en el otro lado, en el espíritu subjetivo, esto es puesto como 245 pensar puro; pero el pensar puro es, virtualmente, resultado, y éste debe ser puesto como es, como siendo virtualmente este movimiento; dicho de otro modo: el pensar puro debe adentrarse en sí mismo y sólo mediante esto él se pone como finito. 250

1. Este movimiento es lo primero que hemos de considerar aquí. La conciencia subjetiva de sí misma, en cuanto adentrándose en sí, consiste en que aquello que es en sí sea para sí; ella es en sí este proceso y éste debe ser para ella.

En la medida en que aquello que es en sí es para ella, surge[67] la necesidad de su reconciliación. En la medida en que ella es para sí y es puesta por primera vez como sujeto surge la necesidad de que precisamente la subjetividad se encuentre para ella en la Idea divina, de que ella sepa esta [subjetividad] en aquella [Idea]; esta subjetividad todavía no está puesta para ella [para la conciencia] en la primera relación [en la Idea eterna] porque ella todavía no es conceptual. **/223/** Luego el otro aspecto consiste en que la necesidad sea satisfecha, en que Dios aparezca a la conciencia subjetiva en la figura de la subjetividad, de la conciencia inmediata.[68] Estos son los dos aspectos que hemos de considerar aquí.

Lo primero consiste en que la conciencia subjetiva sea puesta tal como ella es. En cuanto espíritu, ella debe, por un lado, comenzar por la inmediatez y elevarse al pensar puro, a lo infinito, al saber acerca de Dios. Cuando esto es considerado de manera más determinada contiene aquello que sabemos por la religión cristiana. La conciencia debe primeramente adentrarse en sí misma, debe ser concretamente lo que ella es virtualmente; así, ella parte de la inmediatez y se eleva, mediante la superación de aquélla, al pensar. Ahí reside el hecho de que su verdadera naturaleza consiste en abandonar su inmediatez, en considerarla como una modalidad en la cual ella no debe encontrarse; el hombre debe considerarse como hombre inmediatamente **/224/** natural, como alguien que no es como debe ser. Esto ha sido expresado así: el hombre es malo por naturaleza, es decir, él no debe ser como es inmediatamente; así, él no es como debe ser.

En el hombre inmediato hay dos determinaciones. La primera es lo que él es virtualmente, sus disposiciones, su racionalidad, espíritu virtual [*Geist an sich*] la semejanza de Dios, su naturaleza, lo que él es virtualmente en su interioridad; la segunda determinación es su naturalidad, el hecho de que su racionalidad todavía no está desarrollada. Aquí el defecto consiste en que el hombre es razón y espíritu virtualmente [*an sich*] esto es el defecto mismo; el espíritu no debe ser espíritu virtual, sino que él es espíritu sólo en cuanto que es para sí. La naturaleza es racional sólo virtualmente; sus leyes son esta virtualidad, y por eso ella es solamente naturaleza; en cambio, el hombre debe ser espíritu para sí y no solamente espíritu virtual; la mera virtualidad, la naturalidad, debe ser superada. En la superación se contienen dos tipos de cosas: solamente debe ser suprimida la forma del ser-virtual, o bien la originariedad absoluta, **/225/** el hecho de que él es espíritu virtual, es lo que se conserva y permanece, como el fin se conserva en la Idea divina. Así, por un lado, se puede decir: el hombre es bueno por naturaleza porque él es espíritu virtual; pero, [por otro lado], no es todavía bueno porque todavía no es como debe ser; la inmediatez es aquello que el hombre no debe ser y que debe ser superado.

Por lo tanto, esta primera determinación está expresada en el sentido de que el hombre, tal como es por naturaleza, es malo. Ésta es una expresión incómoda que puede producir muchas representaciones falsas. El asunto es que el hombre por naturaleza no es tal como debe ser; él debe ser espíritu y el espíritu natural no es todavía espíritu. Hay que observar que inmediatamente se nos pueden ocurrir ciertas representaciones contrarias. Los niños no son malos, y esa determinación no parece acomodarse a muchos pueblos e individuos. Los niños son más bien inocentes, y lo son ciertamente porque no poseen voluntad ni son capaces de dar cuenta de sus actos; en cambio, al malo le compete poder decidirse, tener voluntad, entender la naturaleza de las acciones. Ahora bien, en la medida en que **/226/** la voluntad es puesta con

la edad, ella aparece inicialmente como arbitrio que puede querer tanto lo bueno como lo malo y que en modo alguno quiere solamente el mal en virtud de su naturaleza. En esa medida no hay que invocar para nada circunstancias empíricas, particulares. Por lo que concierne al estado del niño, se trata ciertamente de un estado de inocencia, ni bueno ni malo; pero el hombre no debe ser como un niño, no debe ser inocente en este sentido; él debe ser responsable de lo que hace. El hecho de que el estado de niñez implique también una voluntad pertenece a lo empírico, pero no es todavía lo que se entiende por «hombre», porque éste entiende, es un hombre formado, un hombre que quiere; el hombre no debe permanecer en aquel estado. Por lo que atañe a lo segundo, al hecho de que la voluntad es arbitrio y que puede querer bien o mal, este arbitrio de hecho no es la verdadera voluntad. Hay voluntad solamente cuando ella se decide, porque mientras quiere esto o aquello, ella no es la verdadera voluntad. La voluntad natural es voluntad del deseo, de la inclinación, que quiere lo inmediato, que no quiere todavía *esto*, porque para que ella sea voluntad racional hace falta una conciencia que simplemente sabe acerca de lo universal y hace falta que comprenda que la ley es lo racional. **/227/** Al hombre se le exige no ser voluntad natural, no ser como es por naturaleza. El concepto de la voluntad es denominado también su naturaleza. El concepto de la voluntad es otra cosa; mientras el hombre todavía existe ahí, él es solamente voluntad virtual, no es todavía voluntad efectiva, no existe todavía como espíritu. Éste es lo general, mientras que lo especial debe ser alejado; acerca de aquello que pertenece a la esfera determinada de la moralidad solamente se puede hablar dentro de una situación particular; no concierne a la naturaleza del espíritu.

Contra el hecho de que la voluntad sea mala se nos puede ocurrir otra cosa. Contra eso tenemos algo en el sentido de que, cuando consideramos al hombre concretamente, hablamos de su voluntad, pero esto concreto y real no puede ser algo meramente negativo; en cambio, se supone que la voluntad mala es un querer

negativo; éste es sólo una abstracción, y el hombre, aun cuando no sea por naturaleza lo que debe ser, es, empero, virtualmente racional, espíritu; y esto es lo afirmativo en él. Pero él debe realizar esto, seguir adelante, y el hecho de que en la naturaleza él no sea como debe ser concierne solamente a la forma de la voluntad; lo esencial es que el hombre **/228/** es virtualmente espíritu. Lo que existe virtualmente perdura; en el abandono de la voluntad natural el concepto es lo que perdura, lo que se produce. Lo que el espíritu es virtualmente no es más una virtualidad, sino algo producido. En cambio, cuando decimos que la voluntad es mala por naturaleza, este aspecto de la voluntad existe solamente como negativo; también aquí tenemos presente lo concreto, que contradice a esta abstracción. Esto[69] llega tan lejos que, cuando se presenta al diablo, se debe mostrar que en él tiene que existir lo afirmativo, y el diablo de Milton(192) —su fuerza de carácter, su energía, su coherencia— aparece como mucho mejor y más afirmativo que muchos ángeles que se presentan ahí; en lo concreto tienen que aparecer inmediatamente determinaciones afirmativas. En todas estas cosas se olvida que, cuando se habla de hombres, son hombres que han sido formados y educados por costumbres, leyes, etc. Se dice: «Los hombres no son tan malos, mira a tu alrededor» —pero ahí hay ya hombres formados ética y moralmente, ya reconstruidos, hombres puestos en una cierta modalidad de la reconciliación. Lo capital es no tener a la vista situaciones como la del niño; **/229/** en la religión, en cuanto exposición de la verdad, más bien está representada esencialmente la historia detallada de aquello[70] que es el hombre. Lo que aquí predomina es una consideración especulativa; las diferencias abstractas del concepto son presentadas sucesivamente. Cuando hay que considerar el hombre educado y formado debe aparecer en él la transformación, la reconstrucción, la disciplina que él ha experimentado, la transición de la voluntad natural a la voluntad verdadera, y su voluntad inmediata natural debe aparecer ahí como abandonada.

En consecuencia, la primera determinación consiste en que el hombre no es inmediatamente como debe ser. Lo segundo es que el hombre se debe considerar así; el ser-malo es puesto en la relación de la consideración. Esto luego es tomado a la ligera, en el sentido de que el hombre es afirmado como malo solamente según este conocimiento, de modo que esta consideración sería una especie de exigencia exterior, una condición tal que, si él no se considerase así caería también la otra **/230/** determinación de que él es malo. 395

En la medida en que esta consideración se convierte en deber es posible representarse que esto solamente sería lo esencial y que sin ello el contenido no existiría. En segundo lugar, aquella relación de consideración es presentada de manera que la consideración o el conocimiento sea aquello que hace malo al hombre, de manera que ella es lo malo y que este conocimiento es lo que no debe ser, la fuente del mal. En esta representación reside la conexión del ser-malo con el conocimiento. Éste es un punto esencial. 400 405

La manera más detallada de representar este mal consiste en que el hombre se vuelve malo por el conocimiento, como lo representa la Biblia,(193) en cuanto que él comió del árbol del conocimiento del bien y del mal. Mediante ello llegan el conocimiento, la inteligencia, lo teórico y la voluntad a una relación más precisa; la naturaleza de lo malo se formula más precisamente. Respecto de esto hay que decir que de hecho el conocimiento es la fuente de todo **/231/** mal porque el saber o la conciencia es este acto por el cual es puesta en general la separación —lo negativo, el mal,[71] el desdoblamiento, en la determinación más precisa del ser-para-sí en general. La naturaleza del hombre no es como debe ser; el conocimiento es el que le revela esto y el que produce el hecho de que él no es como debe ser. El hombre natural no es como debe ser; este «debe» es su concepto, y el hecho de que él no es así surgió solamente en la separación, en la comparación con lo que él es en sí y para sí. 410 415 420

Solamente el conocimiento pone la oposición en la cual está el mal. El animal, la piedra, la planta no son malos; lo malo está presente solamente dentro del círculo del desdoblamiento; es la conciencia del ser-para-mí respecto de una naturaleza exterior, pero también respecto de lo objetivo, que es en sí universal, en el sentido del concepto, de la voluntad racional. Soy para mí solamente mediante esta separación y ahí reside lo malo. Ser-malo significa abstractamente individualizarme, significa la individualización que se separa **/232/** de lo universal —es decir, lo racional, las leyes, las determinaciones del espíritu. Pero con esta separación surge el ser-para-sí y solamente entonces lo espiritual universal, las leyes —lo que debe ser. Por consiguiente, no se trata de que la consideración tenga una relación exterior con el mal, sino de que la consideración misma es lo malo. El hombre, en cuanto que es espíritu, debe proseguir hasta esta oposición, hasta el ser para sí en general, de manera que tiene como objeto suyo su oposición,[72] lo que es para él, el bien, lo universal, su determinación. El espíritu es libre; la libertad tiene en sí el momento esencial de esta separación. En[73] esta separación se pone el ser-para-sí y tiene su sitio lo malo; aquí está la fuente del mal, pero también el punto en el que la reconciliación posee su fuente última. Es lo que enferma y a la vez la fuente de la salud. Con esto podemos comparar más en detalle la manera cómo esto se encuentra en la historia de la caída en el pecado. El pecado es descrito en el sentido de que el hombre comió del árbol del conocimiento, etc. **/233/** Con ello el conocimiento es el desdoblamiento, la separación en la que por primera vez existe para el hombre el bien, pero también el mal. Se[74] representa como prohibido el comer del árbol del conocimiento, y así lo malo es representado formalmente como transgresión de un mandamiento divino. Con ello se establece el despertar de la conciencia; pero a la vez ello debe representarse como un punto de vista que no debe ser, en el no que hay que permanecer, que ha de ser superado, porque no hay que detenerse en el

425

430

435

440

445

450

455

desdoblamiento del ser-para-sí. Además, la serpiente dice que el hombre mediante el comer se volvería igual a Dios y así ella ha provocado el orgullo del hombre. Después de esto Dios se dice a sí mismo: «Mira, Adán se ha vuelto como uno de nosotros.»(194) Por consiguiente, la serpiente no ha mentido; Dios confirma lo que ella dijo. 460

La explicación de este pasaje ha ocasionado muchas fatigas y se ha llegado hasta el punto de explicarlo como una ironía.(195) Pero la explicación superior consiste en que hay que entender por este Adán el segundo Adán, Cristo.(196) El conocimiento es el principio de la espiritualidad, que, como se dijo, es tambien el principio de la curación del daño de la separación. **/234/** En este principio del conocimiento ha sido puesto también el principio de la divinidad,[75] el cual, mediante una compensación ulterior, debe llegar a su reconciliación y a su verdad. 465 470

Además, se representa que el hombre padeció castigos(197) y males naturales; éste es un contenido incierto, pero el trabajo de Adán es ciertamente una consecuencia del conocimiento; los animales no trabajan; se trata del sello de la naturaleza superior y espiritual del hombre.(198) Además, se dice que Adán y Eva fueron expulsados del paraíso para que no probaran del árbol de la vida. Aquí se supone que los individuos llegan al conocimiento, pero el individuo sigue siendo un singular y, con ello, algo mortal. 475 480

Todavía hay que agregar una determinación. En esta separación el hombre está determinado como existiendo para sí. El ser-para-sí existe como conciencia y como autoconciencia, autoconciencia infinita, abstractamente infinita, de que él es consciente de su libertad, una libertad totalmente abstracta; esto es su infinito ser-cabe-sí[76] que en las religiones anteriores no llegó a la conciencia de esta manera: **/235/** en ellas la oposición no avanzó hasta esta absolutez, hasta esta profundidad. Por el hecho de que esto ocurrió aquí, la dignidad del hombre ha sido colocada ahora en un punto de vista muy superior. Mediante esto 485 490

el sujeto posee una importancia infinita; él es un objeto esencial del interés de Dios porque él es autoconciencia que existe para sí. En cuanto pura certeza de sí en sí mismo es la subjetividad formal; en él existe el punto de la subjetividad infinita; ciertamente es abstracto, pero es un abstracto ser-en-sí-y-para-sí. Esto se presenta en la forma de que el hombre en cuanto espíritu es inmortal, es objeto del interés divino, está elevado por encima de la finitud, de la dependencia, de circunstancias externas —es la libertad de abstraer de todo; ahí se supone que ha sido retirado de la mortalidad. En la religión, en razón de que su oposición es infinita, la inmortalidad del alma es un momento capital. 495 500

Se llama mortal lo que puede morir; inmortal es aquello que puede llegar a un estado en el que no penetra la muerte. Combustible e **/236/** incombustible: aquí el quemar es solamente una posibilidad que adviene externamente al objeto. La determinación de «ser» no es una posibilidad de este tipo, sino una cualidad determinada afirmativamente que él ahora posee ya en sí mismo. Así, la inmortalidad del alma no debe ser representada como si ella se realizara sólo tardíamente; ella es una cualidad presente; el espíritu es eterno y, por lo tanto, eso ya está presente; el espíritu en su libertad no existe en el círculo de la limitación; para él, que piensa y que sabe puramente, el objeto es lo universal; esto es la eternidad. Eternidad no es mera duración, [77] (199) sino que eternidad es saber, saber de lo eterno. Por consiguiente, aquí la eternidad del espíritu ha sido llevada a la conciencia en este conocer, en esta misma separación que ha llegado a la infinitud del ser-para-sí y que no está más enredada en lo natural, lo contingente, lo exterior. Esta eternidad del espíritu en sí es ahora aquello que[78] el espíritu es en sí ante todo, pero el punto de vista más preciso en el que nos encontramos consiste en que el espíritu no debe ser, como es, mero espíritu natural, sino que debe ser tal como es en sí y para sí. El espíritu debe considerarse a sí mismo **/237/** y mediante ello existe el desdoblamiento; él no debe detenerse en este punto de vista en el 505 510 515 520 525

cual él no es como es virtualmente; él debe adecuarse a su concepto, al Espíritu absoluto.[79] Desde el punto de vista del desdoblamiento, esto es inicialmente otra cosa,[80] y él mismo es inicialmente voluntad natural; él está desdoblado en sí mismo; él es este desdoblamiento en la medida en que es su sentimiento o la conciencia de la contradicción; con ello ha sido puesta la necesidad de superar la contradicción, la reconciliación. Pero ésta posee aquí, desde este punto de vista, una forma peculiar. 530 535

El hombre debe considerarse como no [siendo inicialmente] tal como debe ser. De esta separación resulta la apetencia infinita. Dijimos que en este conocer, en esta separación y desdoblamiento, el sujeto se determina, se capta como el extremo del ser-para-sí abstracto, de la libertad abstracta; el alma se sumerge en su profundidad, en todo su abismo. Esta alma es la mónada no desarrollada, la mónada desnuda,(200) el alma vacía, no colmada; pero, en la medida en que ella es virtualmente el concepto, lo concreto, esta vacuidad y abstracción contradicen a su determinación de ser concreta. Por consiguiente, lo universal consiste en que en esta separación que se desarrolla como infinita **/238/** oposición debe ser superada esta abstracción. El yo abstracto posee también una voluntad en sí mismo, es concreto, pero el cumplimiento que se encuentra en él es la voluntad natural. El alma[81] no encuentra en ella sino deseo, egoísmo, etc., y una de las formas de la oposición consiste en que yo, el alma en su profundidad, y el alma real nos diferenciamos mutuamente de manera que el alma real no es un alma que haya sido adecuada y reducida al concepto [sino un alma] que encuentra en sí misma solamente una voluntad natural. La oposición en la que se desarrolla ulteriormente el aspecto real es entonces eso, el mundo, y así, frente a la unidad del concepto se erige una totalidad de la voluntad natural, cuyo principio es, en general, el egoísmo y cuya realización aparece como corrupción, tosquedad, etc. La objetividad que posee este yo puro y que le es adecuada no es su voluntad natural ni tampoco el mundo, sino que la objetividad 540 545 550 555 560

adecuada es solamente la esencia universal, este Uno que **/239/** no ha sido cumplido en él y al que se contrapone igualmente todo cumplimiento, el mundo. 565

Ahora bien, la conciencia de esta oposición, de esta separación del yo y de la voluntad natural, es la de una contradicción infinita. Este yo está relacionado inmediatamente con la voluntad natural y con el mundo, pero a la vez se ha separado de ellos. Éste es el dolor infinito, el padecimiento del mundo. En[82] este punto de vista se puede encontrar una reconciliación que, empero, es insuficiente y parcial. Se trata de una compensación del yo en sí mismo, así como en la filosofía estoica este yo es para sí; él se sabe como pensante y su objeto es lo pensado, lo universal, y esto es para él absolutamente todo, la verdadera esencialidad, de modo que para él cuenta eso. Es algo pensado, pertenece al sujeto porque está puesto por él. Pero esa reconciliación es solamente abstracta; toda determinación existe fuera de eso pensado; se trata solamente de una identidad formal consigo mismo. Desde el punto de vista absoluto no puede ni debe darse esa reconciliación abstracta; tampoco la voluntad natural puede ser satisfecha en sí misma **/240/** porque ni ella ni la situación del mundo le bastan a aquel que ha captado su infinitud. La profundidad abstracta de esta oposición absoluta exige el padecimiento infinito del alma y, con ello, una reunificación que sea igualmente perfecta. 570 575 580 585

[2.] Ésta es la naturaleza de la apetencia. Ahora la cuestión es: ¿por medio de qué puede ella ser satisfecha?, ¿qué es para ella el elemento reconciliador? Esta reconciliación solamente puede ocurrir en cuanto que para esa [apetencia] la separación ha sido superada, de manera que para ella y para la representación aquello que parece rehuirse — lo infinito, el yo en sí y, [por otra parte,] la pura esencialidad, Dios y[83] la plenitud— es más bien nulo, de manera que esta oposición es nula y que la verdad, lo afirmativo y lo absoluto es la unidad de lo finito y de lo infinito, la unidad de la subjetividad en sus diversas determinaciones y de la 590 595 600

objetividad. Esto se expresa en una forma determinada, de modo que para esa [apetencia] llegue a existir la contradicción disuelta, la unidad de la naturaleza divina y humana en la que ambas han depuesto su mutua abstracción, de modo que estos extremos —naturaleza divina y naturaleza humana— no existen virtualmente [*an sich*], sino que la **/241/** verdad es la identidad de ambos, la unidad del ser-para-sí abstracto y de la plenitud, de manera que su concreción sea la verdad y, en la medida en que esto se oponga a la divinidad concreta, también ha desaparecido esta débil oposición y queda la determinación de la naturaleza divina y humana. El sujeto necesita esta verdad y ella debe llegar a existir para él. Naturaleza divina y humana es una expresión dura y difícil; hay que olvidar la representación que se conecta con ella; se trata de una esencialidad espiritual; en la unidad de la naturaleza divina y humana ha desaparecido todo lo que pertenece a una particularización exterior; lo finito ha desaparecido.

605

610

615

La segunda pregunta es: «¿No puede acaso el sujeto llevar a cabo esta reconciliación por sí mismo, por su actividad, de modo que acomode su interioridad a la Idea divina mediante su piedad y devoción y que exprese esto mediante acciones? Y, además, ¿es posible esto no [solamente] para el sujeto singular, sino para todos los hombres que quisieran rectamente acoger en sí la ley divina de manera que el cielo estuviera en la tierra, el Espíritu viviera actualmente en su comunidad[84] y tuviera realidad [en ella]?» **/242/** Se pregunta si el sujeto no puede producir esto por sí mismo. Una representación ordinaria responde afirmativamente. Aquí hay que advertir que debemos tener presente con exactitud que se habla de un sujeto que está en un extremo y que es para sí. La subjetividad se determina como un poner, como el hecho de que esto existe por mí. Este poner, actuar, etc., ocurre gracias a mí y el contenido puede ser cualquiera; con ello el producir es una determinación unilateral y el producto es solamente algo puesto; como tal permanece solamente en la libertad abstracta. Por eso aquella cuestión equivale a preguntar, con otras palabras, si

620

625

630

635

aquella [reconciliación] puede ser producida por el poner [del sujeto]. Y esto es siempre algo unilateral.

Este poner tiene que ser esencialmente un presuponer, de manera que lo puesto existe también virtualmente. La unidad de 640 la subjetividad y de la objetividad, esta unidad divina, debe ser presupuesta por mi poner; solamente entonces este poner tiene un contenido, de otro modo es subjetivo y formal; solamente así recibe un contenido[85] verdadero y sustancial. Con la determinación de este presupuesto se pierde su unilateralidad; con 645 el significado de ese presupuesto se recibe y elimina **/243/** esta unilateralidad y por ello se pierde. Fichte y Kant(201) dicen: el hombre solamente puede sembrar y hacer el bien con el presupuesto de un orden moral mundial; él no sabe si el bien prosperará y tendrá éxito; él solamente puede actuar en el 650 presupuesto de que el bien sea próspero en sí y para sí, que no es algo meramente puesto, sino algo objetivo por naturaleza. Por consiguiente, lo presupuesto es una determinación esencial.

La armonía, la disolución de esta contradicción debe ser 655 representada de manera que ella sea, en sí y para sí, un presupuesto para el sujeto. En la medida en que el concepto conoce la unidad divina, conoce que Dios es en sí y para sí. La[86] unilateralidad que aparece como actividad, etc., del sujeto es solamente un momento [que] no permanece ni es para sí a no ser 660 sobre la base de aquel presupuesto. Por consiguiente, la verdad debe aparecer al sujeto como un presupuesto y la cuestión es cómo y en qué figura podría aparecer la verdad en este punto de vista en el que nos encontramos, en esta fuga y abstracción infinitas; se trata del dolor infinito, de esta profundidad pura del 665 alma; para este dolor debe haber una disolución de la contradicción. Ésta es **/244/** necesaria inicialmente en la modalidad del presupuesto porque se trata de este extremo unilateral. Ahora el sujeto es determinado, más concretamente, como este profundo ensimismarse, como esta fuga de la realidad, 670 esta recuperación perfecta a partir del ser-ahí inmediato, a partir

de la plenitud, pero con ello justamente esta abstracción del mismo yo es determinada en su realidad como un existente inmediato. Esto subjetivo, este yo es así, a su vez, un presupuesto. 675 Pero también posee el aspecto de la realidad porque la Idea es unidad del concepto y de la realidad y porque la realidad es determinada según el concepto, en este caso, según la determinación subjetiva [del concepto]. Esto subjetivo es esta profundidad,[87] el hecho de que el yo y la plenitud, el mundo, son 680 diversos; pero lo que existe como Idea es también efectivamente real [*wirklich*], y así posee la determinación de la realidad [*Realität*] la realidad vacua y desnuda es determinada como sensible y como absolutamente excluyente. Así, es conciencia, subjetividad y objetividad, y ésta es determinada tan 685 abstractamente como lo subjetivo mismo. Esto subjetivo existe en la modalidad misma del ser sensible; este ensimismarse abstracto y simple todavía no reflexiona porque el reflexionar ya es relación dentro de sí, es pensar, no es ensimismarse abstracto, como tampoco lo es más el estoico. Este padecer infinito, 690 totalmente incumplido, carece de **/245/** reflexión; por consiguiente, para esto [subjetivo] su contenido es algo que no debe ser y él [lo subjetivo] no tiene todavía ninguna extensión dentro de sí mismo: en su profundidad infinita se comporta como conciencia sensible. Por eso ahora, en la medida en que la verdad 695 debe llegar a existir para ella, hay, por una parte, un presupuesto y, por otra parte, dado que ella es la autoconciencia sensible, la unidad de la naturaleza divina y humana, Dios, aparece como el Dios concreto; por eso la Idea aparece igualmente en una 700 inmediatez sensible, en una presencia sensible, porque la forma del ser para otro es la forma inmediata y sensible.

Dios, pues, aparece en el presente sensible; no tiene otra figura que la de la modalidad sensible del espíritu que existe virtualmente: la figura del hombre singular; ésta es la única figura 705 sensible del espíritu. Ésa es la aparición de Dios en la carne. Esto es aquello formidable cuya necesidad hemos visto. Con ello se

establece que las[88] naturalezas divina y humana no son diversas virtualmente [*an sich]* —Dios [existe] en figura humana. La verdad es que hay solamente una razón, un espíritu; vimos que el espíritu en cuanto finito no posee una existencia verdadera. **/246/** La esencialidad de la figura del aparecer ha sido explicitada. Dado que se trata de la aparición de Dios ella existe esencialmente para la comunidad y no puede ni debe ser tomada aisladamente. Aparecer es ser para otro; este otro es la comunidad. 710 715

La acreditación de la aparición posee dos aspectos. El primero concierne al contenido de la aparición y este contenido es la unidad de lo finito y de lo infinito, el hecho de que Dios no es una abstracción, sino lo absolutamente concreto. En este punto de vista, en la medida en que es para la conciencia, la acreditación es solamente interior, un testimonio del espíritu. La filosofía debe explicitar que no se trata meramente de un testimonio mudo e interior, sino que también debe ser llevado al elemento del pensar. Un aspecto es éste: la naturaleza humana es imagen fiel, el hombre es la imagen fiel de Dios.(202) El otro aspecto es este que vimos antes,(203) que Dios, tal como es considerado en su Idea eterna, debe engendrarse un Hijo, que debe diferenciarse de sí mismo de modo que lo diferente es enteramente El mismo, y la unificación es el amor y el Espíritu. El padecimiento del alma, este dolor infinito, es el testimonio **/247/** del Espíritu en cuanto que es la negatividad de lo finito y de lo infinito, de la subjetividad y de la objetividad que coexisten, pero en cuanto que todavía son estos antagonistas; si esta pugna desapareciera no habría ningún dolor. El Espíritu es la fuerza absoluta para soportar este dolor, es decir, para unificar a aquellos dos y para existir así en este acuerdo. Por consiguiente, en el dolor mismo se encuentra la acreditación de la aparición de Dios. Por lo que concierne a la otra acreditación, de que la aparición afloró en este hombre, en este lugar, en este tiempo, ella es de un tipo totalmente diverso y no es conocida sino por una mirada a la historia mundial. Se dice: 720 725 730 735 740

(204) «Cuando había llegado el tiempo, Dios envió a su Hijo», y el hecho de que había llegado el tiempo se conoce solamente por la historia.

Ahora se pregunta más concretamente qué contenido debe exponerse en esta aparición. Este contenido no puede ser otra cosa que la historia del Espíritu, la historia de Dios, que es Dios mismo, la historia divina en cuanto historia de esta autoconciencia singular que ha reunido en sí la naturaleza divina y humana —la naturaleza divina en este elemento. **/248/** Aquí lo primero es el hombre singular inmediato en toda la contingencia y en todas las situaciones y condiciones temporales; en esta medida se trata de la desapropiación de lo divino. Aquí se intuye que esto se ordena a la comunidad. Aquí se da la unidad de lo finito y de lo infinito, pero a la vez, de esta manera sensible, se da la desapropiación de la Idea, que debe ser superada. 745 750 755

El segundo punto es la doctrina. ¿Qué debe ser la doctrina de este individuo? No puede ser lo que fue después la doctrina de la Iglesia, de la comunidad. La doctrina de Cristo no es la dogmática cristiana, la doctrina de la Iglesia; Cristo no expone lo que después la Iglesia convirtió en doctrina. Porque la doctrina despierta sensaciones mediante la representación y posee un contenido; este contenido que en su grado supremo se presenta como explicación de la naturaleza de Dios es aquel que inicialmente debe presentarse precisamente a la conciencia sensible, llegando a ella como intuición; por eso ésta no existe como doctrina que comienza con afirmaciones. El contenido principal de esta doctrina solamente puede ser universal y abstracto y solamente puede contener lo abstracto y lo universal. **/249/** Cuando en el mundo de la representación debe ser dado algo nuevo, un mundo nuevo, una religión nueva, un nuevo concepto de Dios, entonces aparecen dos aspectos. El primero [es] el ámbito universal, el segundo es entonces lo particular, determinado y concreto. El mundo que representa, en la medida en que piensa, solamente puede llegar a un pensar abstracto y 760 765 770 775

piensa solamente lo universal; está reservado solamente al espíritu que concibe conocer lo particular desde lo universal y hacer que esto particular emane del concepto por sí mismo; para el mundo de la representación son[89] mutuamente exteriores la determinación y el ámbito del pensamiento universal. Por consiguiente, lo que aquí puede ser producido inicialmente por la doctrina es el ámbito general para el concepto de Dios. Éste puede ser abreviado como el Reino de Dios.(205) Esto ha sido enseñado; se trata de la divinidad real, Dios en su ser-ahí, en su realidad espiritual, el Reino de los cielos. Esta realidad divina contiene ya en sí a Dios y a su Reino, la comunidad, un contenido concreto. Éste es el contenido principal.

Esta doctrina, en la medida en que inicialmente tiene que detenerse en lo universal, posee, en este universal **/250/** en cuanto universal abstracto, la determinación de la negación de todo lo presente. En la medida en que afirma de esta manera lo universal, ella es una doctrina revolucionaria que en parte pone a un lado lo vigente y en parte lo anula y lo trastorna. Todas las cosas terrenales y mundanas quedan suprimidas, devaluadas, y así son proclamadas. Se trata de una elevación a una energía infinita, la cual es llevada ante la representación de modo que lo universal exige ser mantenido firmemente para sí. Así vemos este lenguaje. Cristo dice, cuando se encuentra entre sus discípulos y cuando su madre y sus hermanos vienen a hablarle: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos? Mirad, vosotros sois mi madre y mis hermanos, porque aquel que hace la voluntad de Dios es mi hermano, mi hermana y mi madre»[90] (Marc. 3,31-35). «Y dijo a uno: Sígueme. Pero éste dijo: Señor, permíteme que antes vaya y sepulte a mi padre. Pero Jesús le dijo: Deja que los muertos sepulten a sus muertos, pero tú ve y anuncia **/251/** el Reino de Dios. Y otro dijo: Señor, quiero seguirte, pero permíteme antes que me despida de mis familiares. Pero Jesús le dijo: El que pone su mano en el arado y mira hacia atrás no es apto para el Reino de Dios» (Luc. 9,59-62). Desaparecen todas las relaciones que se

refieren a la propiedad; sin embargo, ellas se reasumen en sí mismas: si todo es dado a los pobres no hay ningún pobre. Cristo dice: «No os preocupéis por el día de mañana, cada día tiene su propia preocupación.»[(206)] Pero esa preocupación le corresponde al hombre. Aquí retroceden las relaciones familiares, la propiedad, etc., ante algo que existe en sí y para sí, algo superior, el seguimiento de Cristo. Esta independencia perfecta es el primer ámbito abstracto de la espiritualidad. La moral en cuanto moral en general se ubica aquí, por un lado, en una perspectiva subordinada y no es algo especial porque los mandamientos de Cristo se encuentran ya, en su mayor parte, en el Antiguo Testamento. Por otra parte, el amor[(207)] se convierte en el mandamiento principal, pero no el amor impotente a todos los hombres, sino el amor mutuo de la comunidad **/252/** de modo que nadie tenga un fin particular; para ésta lo universal puede ser el nexo espiritual.

Ahora bien, por lo que concierne al elemento particular [de la doctrina], éste ha sido agregado para la conciencia representativa como si proviniera de otra parte. Ejemplos muy concretos acerca de esto se contienen en otras esferas. En la doctrina mahometana existe meramente el temor de Dios; hay que venerar a Dios, al Uno; hay que mantenerse en esta abstracción; por eso la religión mahometana es formalismo, el formalismo perfecto que no permite que se configure nada ante sí. O bien, en la revolución francesa se ha proclamado la libertad y la igualdad de manera que deben desaparecer ante esta abstracción todo lo espiritual, las leyes, los talentos, las relaciones vitales, de manera que el orden y la constitución tienen que venir de otra parte y deben oponerse con violencia a esta abstracción; porque aquellos que la mantienen firmemente no pueden admitir que surja algo determinado, porque esto es una particularización y una diferencia respecto de esta abstracción. Menciono estos ejemplos para que veamos hasta qué punto la conciencia representativa puede apartarse para sí, de suerte que ahí pueda tener su libertad,

su saber y tenerse a sí misma; pero lo particular debe ser agregado de otra manera. **/253/** 850

Esto particular, la determinación, es aquello que aquí se agrega de una manera igualmente peculiar. Si bien en lo universal de la doctrina está ciertamente la base, también apuntan a ello algunas indicaciones singulares, pero lo capital es que este 855 contenido no llega ante la representación por medio de la doctrina, sino mediante la intuición sensible. Este contenido no es, pues, otra cosa que la vida, pasión y muerte de Cristo. Porque precisamente esta pasión y esta muerte, esta muerte sacrifical del individuo por todos es la naturaleza de Dios, la historia de Dios, 860 lo[91] absolutamente universal y afirmativo, el ser; esto, empero, consiste en poner a la vez la negación de sí; en la muerte, el momento de la negación llega a la intuición. Este momento es esencialmente un momento de la naturaleza del espíritu y esta muerte misma es la que debe aparecer en este individuo. Luego 865 ella no debe ser representada meramente como muerte de este individuo sensible —los herejes(208) lo entendieron así—, sino que ahí se trata de que Dios ha muerto, El mismo ha muerto; «Dios ha muerto»:(209) ésa es la negación y así esta negación es momento de la naturaleza divina, de Dios mismo. Con ello Dios 870 está satisfecho en esta muerte. Dios no puede **/254/** ser satisfecho por cualquier otra cosa, sino solamente por sí mismo. La satisfacción consiste en la negación de lo primero e inmediato; solamente entonces El llega a la paz consigo mismo, solamente entonces ha sido puesta la espiritualidad. Dios es el Dios 875 verdadero y el Espíritu en cuanto que El no es meramente el Padre encerrado en sí mismo, sino en cuanto que El es el Hijo, se convierte en lo otro y lo supera. Esta negación[92] es intuida como momento de la naturaleza divina y en ella todos son reconciliados. Frente a Dios están los hombres finitos; el hombre, 880 lo finito, ha sido puesto como momento de Dios en la muerte, y la muerte es el elemento reconciliador. La muerte es el amor mismo; ahí es intuido el amor absoluto; la identidad de lo divino y de lo

humano consiste justamente en que Dios está cabe sí mismo en lo humano, en lo finito, y en que esto finito es determinación de Dios mismo en la muerte. Por la muerte Dios ha reconciliado al mundo y se[93] reconcilia eternamente consigo mismo. Este regresar es su retornar a sí mismo y gracias a ello El es Espíritu y por eso lo tercero consiste en que Cristo ha resucitado. Con ello la negación ha sido vencida y así la negación de la negación es momento **/255/** de la naturaleza divina. 885 890

Este Hijo ha sido elevado a la derecha de Dios. En esta historia, pues, la naturaleza de Dios, del Espíritu, ha sido desarrollada, interpretada y explicitada para la comunidad. Esto es lo capital y el significado de la historia consiste en que ella es la historia de Dios mismo. Dios es el movimiento absoluto en sí mismo que es el Espíritu, y este movimiento aquí es representado ante los individuos. Aquí pueden ser consideradas todavía muchas relaciones de la representación que se refieren a situaciones finitas y exteriores, especialmente relaciones falsas que han sido introducidas; por ejemplo, la muerte sacrificial da motivo para representarse que Dios sería un tirano que anhela sacrificios; esto no es verdad, sino que el Espíritu es la naturaleza de Dios y por eso la negación es un momento esencial. 895 900 905

Por lo que ahora atañe a la acreditación del individuo, ésta es esencialmente el testimonio del Espíritu, de la Idea inhabitante, del Espíritu en sí mismo. Éste es llevado aquí a la intuición; ha sido dado al espíritu un testimonio inmediato del Espíritu; solamente el espíritu que concibe conoce esto en su verdadera necesidad. Las formas de credibilidad extrínseca son de tipo inferior y no corresponden **/256/** aquí. 910

El Hijo es conocido esencialmente por la comunidad como aquel que ha sido elevado a la derecha de Dios, es decir, que él, en cuanto no sensible, es una determinación esencial para la naturaleza de Dios; aquí no tiene cabida ninguna acreditación sensible. A esto pertenecen los milagros tal como llegan a la conciencia empírica y sensible de la fe. Éste es otro terreno y otro 915 920

ámbito, pero es fácil representarse que el individuo ha debido acreditarse mediante la brillante aparición de los milagros, mediante la potencia absoluta sobre la naturaleza, porque el hombre habitualmente se representa a Dios como potencia de la naturaleza. Acerca de ello ya hemos hablado. Puede recordarse el hecho de que Cristo mismo rechaza los milagros. Cristo dice: «Vosotros pretendéis ver signos y milagros.»(210) Los signos y milagros no importan; él los rechazó. El milagro es, sin más, por naturaleza, un modo de credibilidad externo, carente de espíritu. Con razón se sabe que Dios y su poder sobre la naturaleza están presentes en leyes eternas y según ellas; el verdadero[94] milagro es el espíritu mismo. Ya el animal es un milagro respecto de la naturaleza vegetal, y todavía más lo es el espíritu respecto de la vida y de la **/257/** naturaleza meramente sensitiva. En cambio, otro modo de credibilidad es el verdadero, mediante el poder sobre los espíritus. Debemos decir que éste es el verdadero. Pero[95] este poder sobre los espíritus no es el poder exterior, como el de la Iglesia sobre los herejes, sino un poder de tipo espiritual, de tal modo que el espíritu conserva su entera libertad. Este poder se exteriorizó luego por la gran comunidad de la Iglesia cristiana. Puede decirse que esto a su vez es un mero resultado de carácter externo, pero así sej cae en contradicción consigo mismo, porque se pide una prueba de poder y esto es justamente un mero resultado; la prueba del concepto[96] no necesita de ninguna credibilidad.

Esto es, pues, esta historia. Lo primero es el concepto de este punto de vista para la conciencia; lo segundo es aquello que ha sido ofrecido a este punto de vista, aquello que ha sido presentado a la comunidad; lo tercero es la transición a la comunidad.

Esta aparición de Dios en la carne ocurre en un tiempo determinado y en este singular; puesto que ella es este tipo de aparición, ella para sí ya ha pasado y se convierte en una **/258/** historia pasada; esta modalidad sensible debe desaparecer y debe ascender al ámbito de la representación. La formación de la

comunidad tiene precisamente como contenido el hecho de que la forma sensible pasa a un elemento espiritual. La modalidad de esta purificación del ser inmediato conserva[97] lo sensible en el hecho de que perece; ésta es la negación en la manera como ella ha sido puesta y aparece en el «este» sensible como tal. Esta intuición ha sido ofrecida solamente en este [hombre] singular; ella no es algo heredado ni es susceptible de ser renovada de ninguna manera;[98] ella no puede ser así porque la aparición sensible en cuanto que es «ésta» es momentánea por naturaleza, ella debe ser espiritualizada, y por eso ella es esencialmente algo que ha sido y que es elevado al ámbito de la representación en general. 960 965

Esta presencia sensible, para el espíritu que la necesita, puede ser producida nuevamente de diversas maneras, en imágenes, reliquias,[99] imágenes sagradas. Para el que las necesita nunca faltan esas mediaciones. Pero para la comunidad espiritual ha pasado el presente inmediato, el ahora. Al comienzo **/259/** la representación sensible vuelve a integrar el pasado; él es un momento unilateral para la representación; el presente contiene en sí como momentos el pasado y el futuro. Así, pues, la representación sensible contiene el regreso [de Cristo], que es[100] esencialmente retorno absoluto, pero después toma la dirección de lo exterior a lo interior —un Consolador(211) que puede venir solamente cuando la historia sensible ha pasado en cuanto inmediata. 970 975 980

Éste es, pues, el punto de la formación de la comunidad o el tercer punto, el Espíritu.

El tercer elemento

Es la transición de lo exterior y de la aparición a lo interior. Se trata de la subjetividad, de la certeza del sujeto acerca de la esencialidad infinita e invisible del sujeto en sí mismo, del sujeto 985

que se sabe infinito, eterno e inmortal. Además, se trata de que este sujeto esté colmado con la verdad, de que esta verdad esté en la autoconciencia en cuanto autoconciencia y de que no exista como verdad exterior, sino como verdad virtual del pensamiento, **/260/** como la representación de la interioridad en general. La subjetividad y el saber acerca de su esencia es inicialmente saber acerca de un contenido sensible presente; esto es eminentemente carente de espíritu y perecedero, y no solamente esto, sino también esencialmente pasajero; es el punto de partida en el que no se permanece, una forma que debe ser superada, que no se determina solamente como pasada, sino como perteneciente eternamente a la naturaleza espiritual de Dios. Éste es el giro a la modalidad interior, y este tercer ámbito es entonces el ámbito del espíritu como tal; es la comunidad, el culto, la fe. 990 995 5

Hemos determinado la manifestación de Dios, en primer lugar, como manifiesta y, en segundo lugar, como aparición; lo tercero es el saber o la fe, porque la fe es también saber, pero de una forma peculiar. Esto tercero debe ser considerado. 10

Se trata, pues, de que el contenido divino ahora sea puesto como saber autoconscíente acerca de él en el elemento de la autoconciencia o de la interioridad —se trata, por una parte, de que el contenido sea la verdad y [por otra parte] de que sea la verdad del espíritu finito[101] en general, es decir, sea su saber, de manera que él en este saber posee su **/261/** libertad y es además el proceso de arrojar su individualidad particular y de liberarse en este contenido. 15

En este culto, comunidad, etc., debemos considerar nuevamente tres aspectos: 1. El nacer de la comunidad, el devenir de la fe. 2. El ser-ahí, la permanencia de la comunidad. 3. La realización de la fe que es a la vez la transición de la fe, la alteración y la transfiguración misma de la fe. 20

25

1. *El nacer de la comunidad*

1. Lo primero atañe al nacer de la fe, de la comunidad. Este nacer es el engendrar, el encontrar la doctrina o el contenido de la doctrina acerca del Espíritu. En detalle se trata de lo que hemos indicado(212) ya en la transición a la comunidad en general. 30

Si comparamos primeramente la comunidad con lo ya adquirido hemos considerado en primer lugar la Idea eterna en el elemento del pensar y, en segundo lugar, en el elemento de la desapropiación, en la exposición sensible, exterior e inmediata; lo hemos considerado así y así era para nosotros. Si ahora 35 preguntamos «¿quiénes somos nosotros?», nosotros no somos sino la comunidad misma, la conciencia subjetiva. **/262/** Esto nos resulta manifiesto, lo sabemos; de este modo nosotros somos lo presupuesto, [aquello] para lo cual esto existe. Pero aquí nosotros mismos hemos avanzado hasta la realiza40ción de la Idea, de manera que el espíritu existe para el espíritu y él es esto en cuanto conciencia sensible. Por consiguiente, hay dos aspectos recíprocos: el primero, el que constituimos nosotros, se nos objetiva aquí; así como en el drama el espectador en cierto modo se objetiva a sí mismo en cuanto coro, también aquí existe el 45 punto de vista de que el contenido es para el espíritu; esta relación debe ser considerada de una manera esencial.

Este espíritu fue determinado inicialmente como conciencia sensible, pero él no debe permanecer más en este aspecto único, 50 ni para nosotros ni para la conciencia; dicho de otro modo, en la medida en que lo hemos determinado como sensible, este aspecto de la relación entera debe elevarse a nuestro punto de vista de consideración de la verdad, si es que nos encontramos en el auténtico punto de vista. La consideración presupone de hecho la 55 comunidad. El nacimiento de la comunidad es la generación del contenido para la comunidad, para la autoconciencia subjetiva. Hemos considerado primeramente la Idea en **/263/** el elemento del pensar y luego consideramos cómo ella se realizaba a partir de ahí y se ponía en la diferencia. La comunidad sigue inicialmente un 60 camino inverso; ella parte de la aparición sensible y avanza hasta

la invención y hasta el surgimiento de la doctrina de este contenido. Esto es lo que dijimos, que el nacimiento de la comunidad es la generación de la doctrina. La comunidad es inicialmente autoconciencia inmediata y la verdad llega a ella de este modo sensible, como determinación sensible y ella se eleva a ser por primera vez comunidad y a alcanzar la verdad eterna a partir de esta modalidad sensible.

Así, el contenido inicialmente es para[102] la conciencia inmediata y la verdad pudo aparecerse a ella de una manera variadamente sensible porque la Idea es una en todas las cosas, es necesidad universal; la realidad solamente puede ser espejo de la Idea; por eso para la conciencia la Idea puede surgir de todas las cosas, porque la Idea está siempre en esta multiplicidad infinita de gotas que la reflejan. La Idea es representada, conocida y presentida en la semilla, que es el fruto, la última determinación del árbol; ella muere en la tierra y solamente **/264/** por esta negación surge la planta. Esa historia, intuición, exposición o aparición puede ser elevada también a la universalidad por el espíritu, y así la historia de la semilla o del ser llega a ser símbolo de la Idea, pero solamente símbolo; se trata de configuraciones que no son conformes con la Idea en cuanto a su contenido propio y cualidad específica; lo que sabemos en ellas está fuera de ellas; su significado no existe en ellas como significado. El objeto que existe en él mismo en cuanto concepto es la subjetividad espiritual, el hombre; él, en cuanto pensante, es en sí mismo el significado que no existe fuera de él; él interpreta todo y sabe todo: él no es símbolo; su[103] conciencia, lo específicamente suyo es esencialmente la historia misma, y la historia de lo espiritual no se encuentra en una existencia que no es conforme con la Idea. [104] En consecuencia, es necesario que el pensamiento o que la Idea se vuelvan objetivos en el[105] hombre, en la comunidad. Pero la Idea se encuentra inicialmente presente en lo singular, en una intuición sensible; hay que despojarse de ésta y hay que subrayar el significado, la esencia eterna y auténtica. **/265/** Esto es

la fe de la comunidad naciente. Ella comienza por lo singular;[106] el hombre singular es transformado por la comunidad, es sabido como Dios y con la determinación de que él es el Hijo de Dios implicado con todo lo finito que pertenece a la subjetividad como tal; entonces[107] desaparece ante la sustancialidad la subjetividad misma, la forma que es finita. Se trata de la transformación de la aparición sensible en lo espiritual y en el saber de lo espiritual. Así, pues, la comunidad está comenzando por la fe, pero, por otra parte, la fe es producida como espíritu y es a la vez el resultado. Debemos destacar los diversos significados de la fe y de la legitimación de la fe. 100 105

En la medida en que la fe comienza por lo sensible ella tiene ante sí una historia temporal; lo que ella considera verdadero es un suceso ordinario exterior, y la credibilidad es la manera histórica y jurídica de acreditar un hecho, una certeza sensible; dicho de otro modo, la representación del fundamento supone a su vez la certeza sensible de otras personas acerca de ciertos hechos sensibles y, con ello, pone en conexión otras cosas. **/266/** 110 115

En esa legitimación de la fe el contenido es de naturaleza totalmente sensible, como que Cristo vivió en Palestina, etc. Pero la fe altera su significación; en efecto, no se trata de la fe en cuanto fe en el tiempo y en esta historia exterior, sino de que este hombre era el Hijo de Dios. Ahí el contenido sensible llega a ser otro: se transforma en otro contenido y se presenta la exigencia de acreditarlo. El objeto se ha transformado completamente de un objeto sensible, empírico y existente en un momento divino, en un momento esencial y supremo de Dios mismo. Este contenido no es más algo sensible porque la transición consiste justamente en superar esto. Si, en consecuencia, se eleva la exigencia de acreditarlo como un hecho, de la manera sensible precedente, esta modalidad es inmediatamente insuficiente porque el objeto es de otra no naturaleza. 120 125 130

Si el contenido se determina en el sentido de que los milagros de Cristo sean a su vez fenómenos sensibles que pueden ser

acreditados históricamente y que su resurrección y ascensión al cielo pueden ser considerados como sucesos sensibles, no se trata más, respecto de lo sensible, **/267/** de la relación de la credibilidad histórica con estos fenómenos,[108] sino que se trata de la relación de la misma credibilidad sensible y de los sucesos sensibles unidos con el espíritu, con el contenido espiritual. La acreditación de lo sensible, cualquiera fuere su contenido, se lleva a cabo[109] mediante la intuición, etc. Esa acreditación queda absolutamente sometida a infinitas objeciones porque supone la exterioridad sensible, que es algo totalmente otro respecto del espíritu, de la conciencia; aquí conciencia y objeto están separados y esta separación básica lleva consigo la posibilidad de error y de ilusión, la falta de formación para comprender correctamente un hecho, de manera que es posible dudar.[110] El contenido sensible es justamente aquel que no puede ser cierto en sí mismo porque no proviene del espíritu como tal, porque se mueve en otro ámbito y no está puesto por el espíritu. Se puede opinar que mediante la comparación de todos los testimonios y circunstancias se tiene que llegar al fundamento o que tienen que encontrarse fundamentos para decidir lo uno o lo otro, pero este modo entero de acreditación **/268/** y el contenido sensible como tal deben ser pospuestos[111] respecto del espíritu. Lo que debe ser verdadero para el espíritu, en cuanto espíritu, lo que él debe creer no debe ser una fe sensible; lo que es verdad para el espíritu es de tal índole que para él el fenómeno sensible ha sido degradado.

No bien el espíritu comienza por lo sensible y llega a lo que es digno de sí mismo su relación con lo sensible es simultáneamente negativa respecto de éste, aun cuando sea su punto de partida. Ésta es una determinación capital. Es lo mismo que ocurre en todo conocer en cuanto se orienta a cualquier universalidad. Kepler(213) descubrió, como es sabido, las leyes celestes. Ellas gozan de un doble valor para nosotros y son lo universal. Se ha comenzado por los casos singulares y se ha reducido a leyes ciertos movimientos, pero ellos son siempre meros casos

singulares; se podría pensar que pueden darse millones de casos más en los que habría cuerpos que no caen del mismo modo; así, aun cuando se la [refiera] a los cuerpos celestes no es ninguna ley universal. Ciertamente así se ha vuelto notorio[112] y ello ha llegado ante[113] la representación. Pero **/269/** el interés del espíritu consiste en que esa ley sea verdadera en sí y para sí, que sea conforme con la razón, o bien que la razón tenga en esa ley su imagen; entonces la conoce como verdadera en sí y para sí. Entonces aquel conocer sensible pasa a segundo plano respecto de este conocer por el concepto; es ciertamente un punto de comienzo y de partida que hay que reconocer y agradecer, pero esa ley ahora se rige por sí misma y entonces su legitimación es de otro tipo; ella es el concepto, y la existencia sensible ahora ha sido degradada a una imagen onírica[114] por encima de la cual existe una región superior con su propio contenido firme.

Se trata de la misma relación que vimos en las pruebas de la existencia de Dios que parten de lo finito;(214) el defecto de éstas reside en que conciben lo finito de una manera exclusivamente positiva; pero la transición de lo finito a lo infinito consiste a la vez en que se abandona el terreno de lo finito y en que lo sensible es degradado a algo subordinado, a una imagen lejana que todavía permanece, pero en el pasado y en el recuerdo y no en el espíritu que es absolutamente presente a sí mismo, **/270/** que ha abandonado aquel punto de partida y que está en un nivel de valor totalmente diverso. Tal es la relación de la transición que hay que considerar esencialmente. Así, la piedad puede encontrar en todas las cosas la ocasión para edificarse; esto es, pues, el punto de partida, pero ella lo abandona pasando a algo espiritual. Se ha probado que muchas citas del Antiguo Testamento hechas por Cristo son incorrectas, de modo que aquello que resulta de ellas no se fundamenta en la intelección inmediata de la palabra; o bien, los Padres de la Iglesia hicieron de las palabras otra cosa. También así la palabra debería ser algo firme, pero el espíriitu hizo de ella lo que es verdadero. Así, la historia sensible es

[mero] punto de partida para el espíritu;[115] estas dos determinaciones deben ser distinguidas, y solamente el retorno del espíritu en sí mismo y la conciencia espiritual son lo que ha de importar. 205

Con razón la Iglesia se ha vuelto en contra de la impugnación de los milagros, de la resurrección de Cristo, etc.; en esa impugnación se presupone que de ahí se deriva el hecho de que Cristo es el Hijo de Dios. Pero esto permanece firme por sí mismo **/271/** aun cuando tenga aquel punto de partida. 210

Esta transición es lo que denominamos la efusión del Espíritu que solamente pudo ocurrir después de que el Cristo[116] encarnado fue retirado y después que cesó la presencia sensible inmediata; solamente entonces aparece el Espíritu.[117] Se trata de otra cosa, de otra forma que tiene aquello que solamente el Espíritu produce. 215

Así hemos llegado al surgimiento del Espíritu en la comunidad. En este surgir del ser espiritual de la comunidad, en este espíritu autoconsciente hay que advertir dos cosas. La primera cuestión es: «¿Qué sabe el espíritu?» El mismo es objeto porque es espíritu. «¿Cuál es ahora el contenido, cuál es su doctrina?», y entonces [se responde] que este espíritu objetivado y objetivo se pone y se realiza en la comunidad —que así como él primeramente estaba puesto objetivamente ahora se pone y es puesto subjetivamente. Lo que sabe el espíritu objetivo es ante todo Dios, su esencia; pero Dios no solamente existe en general, sino que ahora existe como Dios viviente y activo, como Dios que posee la actividad, que se **/272/** produce —cuya actividad es El mismo— y que se objetiva. Esta objetivación posee inicialmente la determinación de la alteridad, de la diferencia y de la finitud que se denomina el Hijo de Dios. El testimonio del espíritu consiste en que Dios tiene un Hijo; es un decreto absoluto del espíritu que él todavía no ha concebido, sino que él testifica inmediatamente por naturaleza, en cierto modo instintivamente. Esto es lo segundo; lo tercero consiste entonces en que él se 220 225 230 235

determina como la unidad de ambas cosas. La historia recibe esta forma solamente en el pensamiento y gracias a él reviste interés absoluto para el espíritu. Esto tercero es lo que ya existió ahí en el Hijo, el hecho de que el espíritu se vuelve objetivo, que él se objetiva a sí mismo como la unidad de lo primero y de lo segundo, de manera que lo segundo, la alteridad, ha sido superado en el amor eterno. Pero este amor expresa inicialmente una relación, un saber, un contemplar a lo uno en el otro de manera que ambos extremos siguen subsistiendo —una identidad en la que ambos extremos no han sido absorbidos; en cambio, aquí es el amor lo que ha sido determinado como lo objetivo; esto es el Espíritu. Es posible[118] que de una manera religiosa **/273/** nos detengamos preferentemente en la representación del Hijo y de su séquito, como puede ocurrir principalmente en la religión católica, de manera que se dé relieve a María, la Madre de Dios, y a los Santos, y que el Espíritu también sea reconocido, pero en cierto modo interviene en la representación más bien como habitando en la Iglesia y como permaneciendo en aquello que ella decreta —de modo que lo segundo es realzado en su forma sensible para la representación sensible más bien que espiritualizado, y sin que el Espíritu llegue a ser objeto esencial. A la inversa, el otro aspecto consiste en que —así como en la comunidad naciente la doctrina se forma de manera que la verdad eterna sea también algo sabido y puesto en la comunidad, por ella y en ella— ahora también ocurre lo inverso, que el espíritu finito no mora en sí mismo objetivamente, sino que produce en sí mismo el espíritu, en cuanto que se genera a sí mismo en la autoconciencia. Esta elevación ocurre ahora mediante el contenido que vimos. El es el mediador, porque la fe en la forma de la subjetividad —en cuanto que la comunidad se eleva a la forma de la autoconciencia y se encuentra en la actividad del producir— **/274/** es una unilateralidad, es una determinación unilateral; toda actividad [ya] está mediada, y aquello que debe ser producido ya debe existir en sí y para sí: la actividad es un

mero poner y solamente otorga la determinación del ser-para-sí; la actividad espiritual es posible solamente si se presupone lo que hay que poner. «¿Es posible que eso pueda ser hecho?» significa precisamente: «¿Existe eso ya en sí y para sí?»

Vimos ya que la subjetividad finita está asumida en el contenido; la reconciliación ya ha sido llevada a cabo en sí y para sí; tal es la representación del espíritu y solamente mediante ella puede ser producida la reconciliación. Así, la actividad de la comunidad ya está determinada por el hecho de que la reconciliación ha sido llevada a cabo virtualmente, es decir, por el hecho de que Dios es el Espíritu. Esto es lo espiritual de la religión y este contenido lo produce simplemente la comunidad. Es claro que la comunidad produce en sí[119] esta doctrina, esta relación y que esto no puede ser producido, por decirlo así, a partir[120] de la palabra o de los labios de Cristo, sino que es producido por la Iglesia, por la comunidad.[121] **/275/** De qué manera empírica [ello] ha ocurrido no nos concierne. Ahí pueden darse relatos de pasiones, etc., de los obispos en los Concilios. Eso es una futilidad. ¿Cuál es el contenido en sí y para sí?[122] Este[123] contenido absolutamente presente solamente puede justificarse por la filosofía y no por la historia; lo que lleva a cabo el Espíritu no es una historia; aquello de lo que se trata es solamente lo que es en sí y para sí, no algo pasado, sino absolutamente presente. — Ése es el nacimiento de la comunidad.

2. *La permanencia de la comunidad*

2. Lo segundo es la perennidad, la permanencia de la comunidad, su conservarse. La comunidad[124] es dentro de sí misma un eterno devenir que se presupone. El Espíritu consiste en conocerse eternamente en la autoconciencia, irradiarse en el foco finito de la conciencia finita y en retornar en lo que él es realmente, [retorno] en el cual brota la autoconciencia divina. La

comunidad es eterno devenir. Pero lo más preciso consiste en que la doctrina ya está terminada en la permanencia de la comunidad y que el individuo solamente es convocado a una doctrina terminada. 310

Es claro que es necesaria una doctrina; el contenido debe ser algo que puede representarse, y esto **/276/** es un contenido en el que se ha llevado a cabo en sí y para sí y se ha mostrado lo que debe producirse en el individuo como tal. 315

[1.] En esta relación interviene primeramente el sacramento del bautismo, en cuanto que el individuo ya ha nacido en la comunión de la Iglesia, en cuanto que no ha nacido en la miseria y no encontrará un mundo hostil, sino un mundo que es la Iglesia, en cuanto que él como individuo solamente debe adaptarse a una comunidad que ya existe como su propia situación en el mundo. La doctrina llega al individuo mediante la autoridad de la Iglesia; todo comienzo de nuestro saber es autoridad y debe serlo. Ya en el saber sensible existe la autoridad del ser; eso es como es, inmediatamente, y vale así para nosotros; tal es la autoridad de lo sensible. Las representaciones que nos son familiares son autoridades con las que comenzamos a filosofar; ellas nos son dadas como verdaderas; no se trata allí de evidencia personal; ésta es solamente lo que viene después, la elaboración, asimilación, recuperación y apropiación de este material. Lo segundo es entonces esta asimilación, este renacimiento **/277/** mediante la doctrina. 320 325 330

[2.] El hombre debe nacer dos veces, primero como hombre natural y luego como hombre espiritual, así como el brahmán. El espíritu no es inmediato; solamente existe en cuanto que es parido de sí mismo.[125] A esto pertenece el dolor de la naturalidad. Este renacimiento no es más la infinita tristeza que es el dolor del parto;[126] pero también se encuentra la oposición de su particularidad, de sus intereses ulteriores, de sus pasiones, de su egoísmo, etc. El hombre generalmente comienza teniendo un corazón natural. El no es como debe ser. El corazón natural en el 335 340

que está apresado el hombre es el enemigo que hay que combatir, pero que en la comunidad está determinado como algo que ha sido vencido vírtualmente. Aquí lo definitivo no es la representación de un combate perenne como en la filosofía kantiana, en donde la aspiración es infinita, en donde la solución es desplazada a lo infinito y en donde uno se detiene en el «deber ser».(215) Aquí la contradicción es disuelta; en consecuencia, la naturaleza del espíritu es presentada al individuo de manera que lo malo ha sido vencido virtualmente, que no posee autonomía ni consistencia absolutas como en la religión(216) persa existe un **/278/** combate eterno de la luz contra las tinieblas [o] como en la filosofía kantiana existe la relación mecánica y exterior de lo sensible y de lo racional que permanecen autónomos.(217) Aquí la potencia es el Espíritu; pero el Espíritu es lo absoluto y esto es lo que se sabe aquí —la conciencia de que lo ocurrido como tal, lo que se ha encontrado, el ser natural del hombre, puede convertirse en algo que no ha ocurrido. Aquí existe la conciencia de que no existen pecados que no puedan ser perdonados —o abandonados como la voluntad natural—, a no ser el pecado contra el Espíritu Santo mismo,(218) la negación del Espíritu mismo, porque solamente El es la potencia que puede superar todo. Justamente el Espíritu es aquello que tiene que ver consigo mismo en el elemento del alma, de la libertad, de la espiritualidad que no está ni permanece contrapuesta al ser natural o a la acción, al acto. Solamente el Espíritu es libre, su energía no es limitada; no hay ninguna potencia igual a El o que[127] pueda enfrentarlo; no se trata de la relación no-espiritual del mecanicismo. **/279/**

345 350 355 360 365 370

En este asunto hay ciertamente bastantes dificultades que provienen del concepto de espíritu y de libertad; por una parte está el espíritu en cuanto Espíritu universal y por otra parte el ser-para-sí del hombre, el ser-para-sí del individuo singular. Se debe decir que es el Espíritu divino el que obra el renacimiento; esto es la libre gracia divina, porque todo lo divino es libre, no es fatalidad ni destino. Pero, por otra parte, también la

375

autoconciencia del alma se mantiene firme y ahora se intenta averiguar cuánto le corresponde al hombre; se le concede una *velleitas*, un *nisus*, pero este firme persistir en esta relación es la misma carencia de espíritu. El primer[128] ser, el ser-sí-mismo [*Selbstsein*] es virtualmente el concepto y es virtualmente el espíritu; lo que hay que superar es la forma de su inmediatez, de su ser-para-sí individualista y particular. Este superarse del concepto y este llegar a sí mismo es la naturaleza universal, la manera cómo el espíritu libre que llega a sí mismo existe en el elemento del pensamiento; pero el espíritu libre es el espíritu ilimitado y universal.

3. Lo tercero en este renacimiento es el goce, la conciencia de esta **/280/** gracia divina, la conciencia de ser ciudadanos,[129] miembros en el reino de Dios —lo que ha sido denominado unión mística, el sacramento de la cena, en el que ha sido dada sensible e intuitivamente al hombre la conciencia de su reconciliación con Dios, de la inhabitación y del ingreso del Espíritu en él.

El contenido de las acciones sacramentales es también el desarrollo del espíritu. Sobre el contenido de este sacramento se dan tres tipos de representaciones, porque el contenido comienza por la representación que parte de lo sensible, pero la superación de esto sensible es, en la devoción, la certificación de la gracia del Espíritu divino. Se representa que en el sacramento Cristo es sacrificado eternamente y que está resucitando en el corazón; esto es correcto; el sacrificio eterno es esta apropiación del individuo, este perecer del ser virtual. Pero en cuanto que esto pertenece a la gracia y está reconciliado también ahí se encuentra la resurrección de Cristo. Las diferencias en la religión cristiana se contienen esencialmente ahí.

La primera representación consiste en que Cristo está presente en la hostia de una manera sensible-corporal, no-espiritual, en esta cosa, mediante la consagración del sacerdote —de modo que lo divino está en esta exterioridad. Ésta es la **/281/** representación

de los católicos; lo divino es comido empíricamente por el hombre. 415

La segunda representación consiste en que Dios está presente solamente en el espíritu, en la fe, de una manera espiritual; ésta es la gran representación de la confesión luterana. También se comienza por el comer y el beber como en los misterios de Eleusis; se comienza por consumir al dios que está delante; el 420 progreso consiste en que el individuo lo asume en sí mismo y solamente entonces lo sensible es espiritualizado en el sujeto. El Padre es justamente lo que existe solamente en cuanto que se dona, pero que existe solamente como espíritu real en la 425 autoconciencia. La determinación esencial consiste en que la transubstanciación ocurre solamente en la comunión y en la fe, de una manera solamente espiritual.

La tercera representación consiste en que aquí el Dios no está presente en absoluto, sino que solamente existe en el recuerdo, en 430 la representación. Ésta es la representación reformada; es un recuerdo meramente vivaz del pasado pero carente de espíritu, no hay presencia divina ni una espiritualidad real.

Éstos son los momentos principales en la permanencia de la 435 comunidad. **/282/**

3. *La realización de la fe*

3. Lo tercero es ahora la realización de la fe; pero con ello se da también la transmutación, transformación y alteración de la comunidad.

En efecto, como vimos, la religión es religión espiritual y la 440 comunidad existe inicialmente en lo interior, en el espíritu como tal. Esto interior, esta subjetividad presente a sí misma como interior y no desarrollada en sí misma es sentimiento o sensación. La comunidad también posee esencialmente conciencia y 445 representación[130] en la doctrina, etc., pero con ello aparece la

división y la diferencia; la Idea divina objetiva se contrapone a la conciencia como lo otro que en parte ha sido dado por autoridad y en parte ha sido apropiado en la devoción; dicho de otro modo, el momento del goce es solamente un momento singular y la Idea divina no es contemplada sino solamente representada. En la representación el momento del goce se desvanece en parte en un más allá, en un cielo ultraterreno, en parte en un pasado y en parte en un futuro. Pero el espíritu está absolutamente presente a sí mismo y exige una presencia plena, más que turbias[131] representaciones; exige que el contenido mismo esté presente **/283/** o que el sentimiento, la sensación, esté desarrollado y expandido. Así, una objetividad en general se contrapone a la comunidad, al Reino de Dios en la comunidad. La objetividad en cuanto mundo exterior e inmediato es el corazón con sus intereses; la otra objetividad es la de la reflexión, del pensamiento abstracto y del entendimiento; la tercera objetividad, la verdadera, es la del concepto; según esto, debe considerarse cómo la fe se realiza en estos tres elementos.

La realización de la fe o de la religión en general es simplemente la reconciliación del espíritu; pero al comienzo ella mantiene todavía una oposición y debe considerarse su relación con ella —la manera cómo se supera y cómo la Idea se forma allí dentro y así parece correr el peligro de perderse a sí misma.

[1.] Lo primero que ella tiene frente a sí es el corazón natural; la reconciliación religiosa acontece en el corazón como en lo más íntimo y lo más profundo. Pero, además, está el corazón particularizado, natural, con pasiones, inclinaciones,

/284/ amor propio y egoísmo; así, en su unilateralidad ha sido abandonado por lo universal, eliminado de la fe. La reconciIlación más precisa de la comunidad con esta mundanidad —reconciliación que es solamente inmediata— consiste en que la comunidad asume en sí misma todas estas pasiones, inclinaciones, etc., de manera que la Iglesia que existe en los sujetos los deja hacer, los asume en sí misma tal como ellos son

inmediatamente y, con ello, recibe en sí misma toda rudeza, pasiones, etc. Así, la Iglesia es, por un lado, la lucha con lo mundano y, por otro lado, permaneciendo en la existencia de un mundo rudo, cae en la mundanidad y en la corrupción. Así, esta primera reconciliación posee más bien el carácter de la corrupción de la Iglesia. 485

[2.] Lo segundo con lo que se relaciona la Iglesia es la reflexión. Justamente en el contacto de lo interior con lo mundano y finito despierta la reflexión, el pensar en general, la mediación del aspecto real y mundano con el ideal. La primera reconciliación que le sigue no puede ser sino una reconciliación abstracta; hay un abrirse el entendimiento y la reflexión a una **/285/** universalidad que inicialmente es la universalidad abstracta del entendimiento. Así, no bien la reflexión [se] hace valer surge una relación hostil con la Iglesia. En la medida en que la Iglesia se adapta al entendimiento y el entendimiento se informa acerca del contenido de la religión surge la oposición que aparece como la más dura de todas. Esta comunidad posee la peculiaridad de contener en sí misma la oposición infinita del espíritu que existe en sí y para sí, absolutamente, y del espíritu subjetivo singular. Éste, determinado como autoconciencia singular, es el extremo de la libertad formal. Este extremo es simplemente aquello que antes llamamos lo más íntimo. Frente a esto más íntimo está el hombre natural con toda su particularidad, y así el sujeto mismo es esta contradicción infinita. Esta oposición ha sido reconciliada en sí y para sí y la religión es su exposición; ella también está reconciliada virtualmente en el concepto y esto es la subjetividad y la infinitud del yo en sí mismo que antes[219] había sido demostrada como principio de la inmortalidad. Aquí la realización de la fe consiste **/286/** en que esto interior no sigue siendo solamente este corazón interior y profundo, sino que se desarrolla a sí mismo. Por lo tanto, cuando decimos que la fe tiene su ámbito en lo más íntimo, de esto se diferencia el hombre natural y, puesto que lo más íntimo no está desarrollado en él 490 495 500 505 510 515

mismo, la verdad es para él una historia sensible, una representación de Dios, una verdad espiritual dada como algo meramente objetivado.

[Ahora] se exige que lo más íntimo se desarrolle en sí mismo, 520 que sea para sí como la Idea, aun cuando exista solamente como idea subjetiva; tal es el sentido de la exigencia de que la fe se realice en la reflexión. Primeramente lo que se despierta es el pensar en general, la exigencia de la unidad de lo más íntimo con la mundanidad particular; esta exigencia es la universalidad e, 525 inicialmente, la universalidad abstracta. Lo que esto produce y pone de manifiesto es el hecho de que este en-sí [*Insich*] infinito, este puro pensar dentro de sí se vuelve contra la autoridad y exige la forma de la autonomía respecto de todo contenido que deba valer para él como verdadero. La fe es ciertamente el testimonio 530 del espíritu acerca de **/287/** la verdad; la sensación de la devoción recibe y posee en sí la plenitud mediante el Espíritu, pero ahí el individuo mismo no se encuentra para-sí; la verdad reviste la forma de la autoridad y ahí el sí mismo carece de la determinación de su ser-para-sí. Lo segundo consiste en que 535 entonces el pensamiento se forja en sí y desde sí mismo determinaciones firmes. Encuentra en sí mismo un contenido, la existencia del hombre natural y, dado que el pensamiento es lo universal y que su actividad es universal, extrae del contenido lo afirmativo y le confiere la forma de la universalidad, llegando así 540 a determinaciones firmes. Tal [es], por ejemplo, la relación de la familia, de la vida y del amor familiares; también el derecho en general, las determinaciones del contrato, la relación del individuo con la autoridad, las relaciones del príncipe y del 545 Estado; también éstas obtienen el testimonio del espíritu, de ser relaciones esenciales. Ellas llegan a ser para el hombre determinaciones firmes —la familia respecto del celibato, el derecho respecto de la pobreza exigida por la Iglesia, la obediencia a la autoridad respecto de la obediencia ciega **/288/** de la Iglesia, respecto de la exigencia de que el hombre abandone 550

toda voluntad y de que no sepa nada de determinaciones firmes en sí y desde sí. En consecuencia, la reflexión llega también a un contenido firme; éste es firme en cuanto que recibe la forma de la universalidad y, con ello, la forma de la identidad consigo mismo. Así, el pensar entra en oposición con la Iglesia; parte de firmes determinaciones; no debe contradecirse para nada; lo que contradice a las determinaciones firmes no vale; pretensiones o disposiciones de la Iglesia que lo contradigan no valen para él. 555

Después es el pensar abstracto con su principio de identidad el que, en mayor medida, ataca el contenido interno de la Iglesia. Este contenido es concreto, es la unidad de ambos, la divina unidad y trinidad; este contenido concreto contradice aquella ley de la identidad. Asimismo, la relación de Dios con el hombre, el proceso[132] de la gracia, la unidad de la naturaleza divina y humana, la unión mística, son una conexión absoluta de determinaciones opuestas. **/289/** Así, este contenido se supera en el pensar y entonces la reflexión obtiene, como último resultado, la objetivación de la identidad misma, de que Dios no es sino el ser supremo, el cual justamente porque no es concreto carece de determinación y es vacío —porque toda determinación lo hace concreto— y está determinado a la vez como un más allá respecto del conocimiento, porque éste es solamente el saber acerca de un contenido concreto. Esta reflexión consumada constituye la oposición a la Iglesia cristiana. 560 565 570 575

Esta unidad abstracta existe de dos maneras. En efecto, aquello que vale como verdadero es la unidad vacía, lo otro respecto del conocer. Esto vacío es algo negativo respecto del sujeto que se sabe como concreto. Más acá de esta esencia vacía está la finitud que ha llegado a ser libre para sí, que vale absolutamente en sí misma y que es autónoma. De este modo la finitud vale para sí de diversas maneras, por ejemplo, como honestidad de los individuos. De aquí se sigue que no solamente la objetividad de Dios es un más allá y que es negada en consecuencia, sino que desaparecen todas las otras 580 585

determinaciones objetivas, todas las determinaciones que valen en sí y para sí y que están puestas en el mundo como rectas, éticas, etc. **/290/** En la medida en que el sujeto se retira al extremo de su infinitud, lo bueno, lo recto, etc., están contenidos solamente en él, con su determinación subjetiva y su pensamiento. El cumplimiento de este bien es eliminado del arbitrio natural, de la contingencia, de la pasión, etc. El sujeto entonces es la conciencia de que la objetividad está incluida en él mismo y tiene conciencia[133] de que esta objetividad no posee ninguna consistencia; lo único que vale para él es el principio de identidad; este sujeto es lo abstracto, él puede llenarse con cualquier contenido y posee la capacidad de subsumir cualquier contenido implantado así en el corazón del hombre. Así, la subjetividad es la arbitrariedad y el saber que tiene la potencia absoluta, que la objetividad y el bien pueden ser producidos y que se les puede dar un contenido.

La[134] segunda forma [de unidad abstracta] consiste en que la subjetividad no es para-sí respecto de la unidad en la que se ha extendido, y por eso no se atribuye una particularidad afirmativa, sino que está destinada a sumergirse en la **/291/** unidad de Dios, del Infinito. Así, el sujeto no posee ningún fin particular, ningún fin absoluto a no ser el de quererse y el de existir para esta única cosa, para convertir en fin suyo la gloria del Dios único. Esta otra forma es religión; allí hay una relación afirmativa con su esencia que es este Uno; ahí el sujeto se abandona. Esta religión posee en general el mismo contenido que la religión judía, pero la condición del hombre ha sido ampliada, no le queda ninguna particularidad, aquí falta el valor nacional judío, [como valor] que determina;[135] aquí no hay ninguna limitación a un pueblo particular; el hombre, en cuanto pura autoconciencia abstracta, se refiere a este Uno. Se trata de la determinación de la religión mahometana. Su opuesto es el cristianismo porque ella existe en una esfera igual a la de la religión cristiana. Ella también es religión espiritual, como la judía, pero este Dios existe para la

autoconciencia solamente en el nivel del espíritu que sabe abstractamente y [El] se encuentra en el grado del Dios cristiano en cuanto **/292/** que no ha sido retenida ninguna particularidad. Es aceptable a Dios quienquiera le tema en cualquier pueblo y el hombre no vale sino en cuanto que ha puesto su verdad en el saber que éste es el Uno, la Esencia. La diferencia[136] del sujeto por estamento, rango, etc., ha sido superada ahí; puede haber un rango, puede haber esclavos —pero eso es algo accidental. 625 630

La oposición consiste en que la espiritualidad se ha desarrollado en el cristianismo de manera concreta como Trinidad, sabida como Espíritu, y en que la historia del hombre, la relación con lo Uno, es igualmente una historia concreta que comienza por la voluntad natural, la cual no es como debe ser; el abandono de la misma y el llegar a ser él mismo existen mediante esta negación de sí mismo en relación con su esencia. La religión mahometana, en cambio, odia y destierra todo lo concreto; Dios es el Uno absoluto ante el cual el hombre no retiene para sí ningún fin, ninguna partícularidad, ninguna peculiaridad. El hombre en cuanto existente se particulariza ciertamente en sus inclinaciones e intereses y éstos aquí son tanto más salvajes e indomables cuanto más carecen de reflexión, pero **/293/** con ello también se da lo contrario, el dejar que todo caiga, la indiferencia respecto de todo fin, el fatalismo absoluto, la indiferencia respecto de la vida; ningún fin práctico vale esencialmente. Pero en la medida en que el hombre es también práctico y activo no puede haber otro fin que el de producir en todos los hombres la veneración del Uno; por eso la religión mahometana es esencialmente fanática. 635 640 645 650

La reflexión que habíamos visto antes se sitúa en el mismo nivel que el mahometismo en cuanto que Dios no posee ningún contenido, en cuanto que no es concreto. Así también desaparece el contenido concreto histórico de la vida de Cristo; aquí no se encuentra la elevación[137] de Cristo a Hijo de Dios, la transfiguración de la autoconciencia, etc. La diferencia[138] (220) 655

(221) consiste en que no ha sido[139] conservada la independencia del mahometismo; aquí, en cambio, la reflexión subjetiva retiene para sí la plenitud de su contingencia y arbitrariedad. Ésta es la religión de la Ilustración, de la reflexión, del pensar abstracto, con lo cual de hecho se indica que la verdad no puede ser conocida ni sabida, que ella no corresponde a la autoconciencia subjetiva, sino solamente a su opinión, **/294/** contingencia y beneplácito. 660 665

Lo último consiste en reconocer también una reconciliación en esta última forma; así este último fenómeno es también una realización de la fe. En efecto, en la medida en que todo contenido y toda verdad se han envilecido en esta subjetividad que se sabe infinita en sí misma y que, empero, sigue siendo particular, con ello ha llegado a la conciencia el principio de la libertad subjetiva. Aquello que en la comunidad se llamaba interior ahora está desarrollado en sí mismo, no es solamente interioridad o conciencia, sino la subjetividad que se juzga a sí misma y que se diferencia concretamente, que sabe lo universal dentro de sí misma y lo produce desde sí misma —la subjetividad que es para sí, que se determina en sí misma y que es en sí misma la consumación del extremo subjetivo en Idea. Pero con ello tenemos el defecto de que esto es meramente formal, que carece de la verdadera objetividad; se trata del ápice extremo de la cultura formal, sin necesidad en sí misma. A la verdadera consumación de la Idea corresponde que lo diferente sea dejado en libertad y que en ella misma exista la totalidad de la objetividad. 670 675 680

3. La tercera relación de la fe es la que mantiene con el concepto, **/295/** con la Idea. En la medida en que la reflexión ha irrumpido en la religión el pensar, la reflexión, posee una actitud hostil con la forma de la representación religiosa y con el contenido concreto. El pensar que ha comenzado de esta manera ya no conoce más ningún reposo, sigue adelante, vacía el alma y el cielo;[140] el espíritu cognoscente y el contenido religioso se fugan entonces al concepto. Aquí el contenido debe recibir su 685 690

justificación, aquí el pensar debe captarse como concreto y libre, no solamente reteniendo las diferencias como meramente puestas, sino dejándolas en libertad y reconociendo así al contenido como algo objetivo. 695

En consecuencia, la filosofía tiene la tarea de mediar[141] entre las dos relaciones. La religión, la apetencia religiosa,[142] puede refugiarse no solamente en el concepto, sino también en la forma del sentimiento o de la sensación, puede reducirse a abandonar la verdad y a renunciar a saber un contenido, de manera que la santa Iglesia no posee ya más ninguna comunión [*Gemeinschaft*] y se disgrega en átomos,(222) cada uno con su propia cosmovisión. Porque hay una comunión en la doctrina, pero cada individuo posee su propio sentimiento y sus propias **/296/** sensaciones. Justamente esta forma es la que no corresponde al espíritu que quiere saber.[143] Así, la filosofía tiene dos oposiciones. Por una parte, ella parece estar en contra de la Iglesia y ella tiene en común con la cultura reflexiva el hecho de que, cuando concibe, no se queda detenida en la forma de la representación, sino que [procede] a concebir en [forma de] pensamientos, pero de ahí también [procede] a reconocer la forma de la representación como necesaria. Y el concepto es lo superior en cuanto que posee su propio contenido, capta también las diferentes formas y les hace justicia. Sin embargo, esta oposición es sólo formal. La filosofía posee una segunda oposición respecto de la Ilustración, de la indiferencia del contenido, de la opinión, de la desesperación que abandona la verdad hasta el punto de que no interese mucho acerca de qué contenido se opine. La filosofía posee precisamente la finalidad de conocer la verdad, de conocer a Dios, porque El es la verdad absoluta; en comparación con Dios y con su explicación ninguna otra cosa vale la pena. La filosofía conoce a Dios esencialmente como la universalidad concreta, espiritual y real que no es envidiosa, sino que se **/297/** comunica. Ya la luz se comunica. El que dice que Dios no debe ser conocido dice que El es envidioso(223) y no se toma en serio conocerlo cuando[144]

700 705 710 715 720 725

habla acerca de Dios. La Ilustración, esta vanidad del entendimiento, es la adversaria más encarnizada de la filosofía; 730 ella toma a mal que la filosofía muestre la razón [que hay] en la religión cristiana, que muestre que el testimonio del espíritu o la verdad en su significado más abarcador han sido formulados en la religión. Por[145] eso en la filosofía se trata de mostrar la razón de la religión.

Este era el fin de esta lección: reconciliar la razón con la 735 religión en sus variadas configuraciones, reconocer a éstas al menos como necesarias.[146]

Este conocimiento religioso por medio del concepto no puede ser, por su naturaleza, ningún conocimiento universal, sino que 740 es, a su vez, tan sólo el conocimiento de una comunidad, y así, en relación con el Reino del Espíritu, se configuran tres grados: el primer estamento, el de la religión inmediata e ingenua y de la fe; el segundo estamento, el del entendimiento, el de los así llamados cultos, el de la reflexión y de la Ilustración, y, finalmente, el tercer 745 estamento, la comunidad de la filosofía.[147]

LA RELIGIÓN CONSUMADA SEGÚN LA LECCIÓN DE 1827

/3/

Lo primero[1] (224) era el concepto de la religión en general; lo segundo, la religión en su particularidad, la religión determinada, y la última de estas religiones determinadas era la religión de la finalidad. Lo tercero es la religión consumada, la religión que es para sí, lo que es objetiva por sí misma.

En toda ciencia el itinerario es siempre éste: primero el concepto, luego la distintividad del concepto, su realidad y objetividad y, finalmente, este hecho de que el primer concepto es su propio objeto, es para sí mismo, se ha objetivado a sí mismo, se refiere a sí mismo. Tal es el itinerario de la filosofía. Primeramente, el concepto de la ciencia conceptual; este concepto lo poseemos. Pero lo último consiste en que la ciencia misma capta su concepto y es para sí misma este concepto. Así es también la esfera en la que ingresamos ahora, el concepto de la religión que es para sí mismo, es decir, la religión manifiesta. La religión es lo manifiesto y es manifestada solamente cuando el concepto de religión es para sí mismo. O bien, la religión, su concepto, se ha vuelto objetiva para sí misma no en una objetividad finita y limitada, sino de manera que ella es objetiva a sí misma según su concepto. /4/

Más en detalle, esto se determina así. La religión según el concepto general es conciencia de Dios, conciencia de la esencia absoluta como tal. Pero la conciencia diferencia, es la separación

en sí. Así tenemos ya dos momentos, la conciencia y la esencia absoluta. Estos dos son inicialmente exteriorizaciones [*Entäusserungen*] en el contexto y relación finitos, la conciencia empírica y la esencia en sentido abstracto. Ellos se hallan en una mutua relación finita y, en esa medida, ambos son finitos; ahí siempre tenemos en la conciencia dos cosas que se refieren mutuamente de una manera finita y exterior. Así, entonces la conciencia también sabe acerca de la esencia absoluta, pero como algo finito, no sabe de ella como lo verdadero. 30 35

Pero Dios mismo es la conciencia, el distinguirse en sí y, en la medida en que El es conciencia en cuanto que se distingue en sí mismo, El consiste, en cuanto conciencia, en ofrecerse como objeto a aquello que hemos denominado el aspecto de la conciencia. Pero cuando ahora la religión se comprende a sí misma[2] entonces el contenido y el objeto de la religión misma es este todo, la conciencia que se relaciona con su esencia, el saberse a sí misma como la esencia y el saber la esencia como suya, y esto es la religión espiritual. 40 45

Esto quiere decir: el espíritu es objeto en la religión[3] y su objeto, la esencia que se sabe, es el espíritu. Solamente aquí el espíritu existe como objeto y contenido de la religión y aquí el espíritu es solamente para el espíritu. En la medida en que él es contenido y objeto es, en cuanto espíritu, este saberse y diferenciarse, **/5/** él se confiere a sí mismo el otro aspecto, la conciencia subjetiva que aparece como lo finito. Es la religión que se ha colmado de sí misma. 50

Ésta es la determinación abstracta de esta idea(225) o la esfera en la que la religión es de hecho Idea. Porque Idea en sentido filosófico es el concepto que posee un objeto, un ser-ahí, realidad, objetividad, que no es más lo interior y subjetivo, sino que se objetiva, pero su objetividad es simultáneamente su retorno a sí mismo.[4] **/19/** 55

La religión consumada es Idea y posee como objeto suyo aquello que ella es, la conciencia de la esencia; ahí ella está 60

objetivada.[5] Esta religión absoluta es la religión manifiesta que se tiene a sí misma como contenido y cumplimiento, pero ella es también la religión que es denominada revelada y por ello se entiende, por un lado, que ella es revelada por Dios, que Dios se ha dado a sí mismo al hombre para que sepa lo que El es y, por otra parte, que ella está revelada y es una religión positiva en el sentido de que ella ha llegado y ha sido dada al hombre extrínsecamente. En razón de esta peculiaridad que posee lo positivo para la representación es interesante ver en qué consiste lo positivo.

La religión absoluta ciertamente es positiva, en primer lugar, en el sentido de que todo lo que es para la conciencia es para ésta algo objetivado [*Gegenständliches]*. Todo debe llegar a nosotros de una manera exterior. Así lo sensible es algo positivo. Así inicialmente no hay absolutamente nada positivo a no ser aquello que tenemos presente en la intuición inmediata. También de este modo llega a nosotros todo lo espiritual, lo espiritual en general y lo espiritual finito, lo espiritual histórico. Estas modalidades de la espiritualidad exterior y del espíritu que se exterioriza son igualmente positivas. Algo superior, una espiritualidad más pura es lo ético, las leyes **/20/** de la libertad; eso por su naturaleza no es aquello espiritual exterior, no es algo exterior y contingente, sino la naturaleza del mismo espíritu racional. Pero también esto posee la modalidad de llegar a nosotros exteriormente, ante todo en la educación, la instrucción, la doctrina: ahí nos es dado el hecho de que eso valga de este modo. Las leyes, las leyes civiles y del Estado son igualmente algo positivo: ellas llegan a nosotros, son y valen para nosotros; y ellas son para nosotros no solamente algo exterior como los objetos sensibles —de manera que podemos dejarlas estar y podemos pasar al lado de ellas—, sino que ellas en su exterioridad deben ser también para nosotros subjetivas, algo esencial y vinculante subjetivamente. Pero si comprendemos y conocemos la ley, si encontramos razonable que el delito sea castigado, la razón de ello no es que ella [la ley] sea positiva, sino

que es algo esencial para nosotros; eso no vale para nosotros simple y extrínsecamente porque la cosa es así, sino que vale para nosotros también intrínsecamente, vale para nuestra razón como algo esencial, porque justamente es también intrínseco y racional. La positividad no le quita de ninguna manera su carácter de ser racional y nuestro. Las leyes de la libertad en su manifestación poseen siempre un aspecto positivo, un aspecto de realidad, exterioridad y contingencia. Las leyes deben ser determinadas. Ya en la determinación o cualificación del castigo interviene la exterioridad, y mucho más en la cuantificación. Lo positivo en los castigos no puede quedar fuera, es totalmente necesario; esta determinación última de lo inmediato, esta inmediatez es algo positivo, es decir, no es racional en sí y para sí. Por ejemplo, en los castigos es decisivo el número redondo; no hay que decidir por la razón lo que ahí es lo absolutamente justo. Lo que es positivo por naturaleza es lo que carece de razón. Debe ser determinado y debe estar determinado de una manera que en sí no[6] posee ni contiene nada racional.

También en la religión manifiesta este aspecto es necesario; en la medida en que ahí se presenta lo histórico, lo que aparece externamente, también se encuentra ahí lo positivo y contingente, lo que puede ser de este modo o también de aquel otro modo.[7] Lo positivo siempre está presente en razón de la exterioridad que implica aquello, lo aparente. Pero hay que distinguir, en primer lugar, lo positivo como tal positividad abstracta y, en segundo lugar, la ley racional.[8] La ley de la libertad no debe valer porque es así, sino porque es la determinación de nuestra misma racionalidad. Cuando ella es sabida así, no es nada meramente positivo, nada que valga extrínsecamente. **/21/** También la religión parece positiva en el contenido total de sus doctrinas. Pero ella no debe seguir siendo eso; ella no debe ser asunto de la mera representación, de la mera memoria.

Lo segundo es luego lo positivo con respecto a la credibilidad de la religión, a saber, que esto exterior deba atestiguar la verdad

de una religión, que deba ser considerado como fundamento de la verdad de una religión. Ahí la credibilidad posee alguna vez la figura de algo positivo en cuanto tal: ahí hay milagros y testimonios, y éstos[9] deben acreditar que el individuo hizo esto o aquello, enseñó estas o aquellas doctrinas. Los milagros son algo positivo, sucesos sensibles y alteraciones en lo sensible que son percibidos, y esta misma percepción es sensible porque aquéllos son una mutación sensible. Respecto de esta positividad ya se advirtió antes(226) que ella ciertamente puede legitimar la fe para el hombre sensible. Pero eso es solamente el comienzo de la credibilidad, la credibilidad sensible y no-espiritual, por decirlo así, aquella mediante la cual justamente lo espiritual no puede ser acreditado. Lo espiritual como tal no puede ser acreditado directamente por lo no-espiritual y sensible. Lo capital en este aspecto de los milagros consiste en que así ellos son puestos de hecho a un lado. Porque, por una parte, el entendimiento puede intentar explicar naturalmente los milagros y puede proponer muchas objeciones probables en contra de ellos; pero eso significa detenerse en lo exterior y en lo sucedido en cuanto tal y volverse en contra de ellos. En cambio, el punto capital de la razón respecto de los milagros consiste en que lo espiritual no puede ser acreditado extrínsecamente. Porque lo espiritual es superior a lo extrínseco; solamente puede ser acreditado por sí mismo y en sí mismo y no puede ser legitimado por sí mismo y en sí mismo sino de una manera interior. Esto es lo que puede denominarse testimonio del espíritu.

Esto mismo ha sido declarado en las historias de la religión. Moisés(227) hace milagros ante el Faraón y los magos egipcios lo imitan. Con eso mismo se dice que no hay que otorgar mucho valor a los milagros. Pero lo capital es esto:(228) Cristo dice en tono de reproche a los fariseos que le exigían ese tipo de credibilidad: «Vosotros exigís signos y milagros»; y él mismo dice también:(229) «Después de mi muerte[10] vendrán muchos a hacer milagros en mi nombre, pero yo no los he reconocido.»

Aquí Cristo mismo rechaza los **/22/** milagros como criterio auténtico de verdad. Éste es el punto capital y este punto debe ser afianzado. La legitimación por medio de los milagros, así como el ataque a los milagros, constituyen una esfera inferior que no nos concierne. 170

El testimonio del espíritu es lo auténtico. Este testimonio puede ser variado; él puede ser de manera indeterminada y más general aquello que place al espíritu, aquello que provoca en él y produce en su interior una resonancia más profunda. En la historia nos interpela interiormente lo noble, lo alto y lo divino; de ello da testimonio nuestro espíritu. Ahora bien, este testimonio puede quedarse en esta consonancia general, en esta adhesión de la interioridad, en este común sentimiento y simpatía. Pero ulteriormente este testimonio del espíritu puede también vincularse con la intelección [*Einsicht*] y con el pensar. Esta intelección, en la medida en que no es sensible, corresponde inmediatamente al pensar; trátese de razones o de distinciones, etc., ella es una actividad con determinaciones y categorías del pensar y según esas determinaciones. Este pensar a su vez puede ser un pensar más o menos cultivado; puede ser un pensar que presupone su corazón o su espíritu en general, que presupone principios generales que valen para él y que dirigen la vida del hombre, sus máximas. Éstas no necesitan ser máximas conscientes, sino que son la manera como está formado el carácter del hombre, lo universal que ha dejado una huella firme en su espíritu. Se trata de algo firme en su espíritu que lo dirige en consecuencia. Su razonar y determinar puede comenzar por esas bases firmes, por esos presupuestos, por lo ético. Allí los grados de formación del hombre, sus modos de vida, pueden ser muy diversos, así como sus apetencias. Pero la apetencia suprema del espíritu humano es el pensar, de manera que el testimonio del espíritu no se encuentra solamente en aquella modalidad meramente consonante de la primera simpatía ni tampoco en aquella segunda modalidad según la cual en el espíritu se 175 180 185 190 195 200

encuentran aquellas bases[11] firmes sobre las cuales se edifican consideraciones y aquellos presupuestos firmes de los cuales se extraen conclusiones y deducciones. El testimonio del espíritu en su modalidad suprema es la modalidad de la filosofía según la cual el concepto puro en cuanto tal desarrolla la verdad desde sí mismo, sin presupuestos, la conoce desarrollándola y entiende [*einsicht*] la necesidad de la verdad en este desarrollo y mediante el mismo desarrollo. 205 210

Con frecuencia la fe ha sido contrapuesta al pensar de manera **/23/** que se ha dicho: no es posible convencerse[12] de Dios o de la verdad de la religión a no ser de una manera pensante.[13] Pero el testimonio del espíritu puede estar presente de maneras variadas y diversas; no se requiere que en todos los hombres la verdad sea producida por el camino de la filosofía. Las apetencias de los hombres son diversas según su formación, según el libre desarrollo de su espíritu, y por eso, a esta diversidad según el grado de desarrollo pertenece también aquel punto de vista de la confianza, de creer por autoridad. Ahí tienen su sitio también los milagros y es interesante constatar que los milagros sean limitados al mínimum, a los milagros que son relatados en la Biblia. 215 220

Aquella[14] [15] simpatía de la que hablamos en primer lugar, (230) el hecho de que el espíritu y el ánimo declaran: «Sí, eso es la verdad», esa simpatía es una certeza tan inmediata que para un hombre puede ser tan firme como puede ser el pensar para otro hombre; [ella es] algo tan inmediato que justamente por eso [es] algo puesto, dado y positivo, de manera que precisamente esta inmediatez es la forma de lo positivo, no producido por el concepto. Sin embargo, se debe considerar que solamente el hombre posee religión. La religión tiene su lugar y su ámbito en el pensar. El corazón y el sentimiento que experimentan inmediatamente la verdad de la religión no son el corazón y el sentimiento de un animal, sino del hombre pensante; se trata, pues, del corazón y del sentimiento pensantes y lo que hay de 225 230 235

religión en este corazón y sentimiento es un pensar de este corazón y sentimiento. Por cierto,[16] pero no bien se comienza a extraer conclusiones, a razonar, a dar razones, a proseguir en la determinación del pensamiento, esto siempre es un pensar. 240

En la medida en que las doctrinas de la religión cristiana se encuentran en la Biblia ellas están dadas de manera positiva y, si se vuelven subjetivas y reciben el testimonio del espíritu, ello puede ocurrir de una manera totalmente inmediata, de modo que **/24/** lo más íntimo del hombre, su espíritu, su pensar y su razón es alcanzado por ellas y concuerda con ellas. Así, para el cristiano la Biblia es esta base, este fundamento capital que produce en él este efecto, que le sienta bien y que da esta firmeza a sus convicciones. Lo ulterior consiste en que el hombre, por ser pensante, no se detenga en esta simpatía inmediata y en este testimonio, sino que se explaye al respecto también con pensamientos, reflexiones y consideraciones. Estos pensamientos y esta consideración producen una[17] religión instruida y ella en su forma suprema es la teología, la religión científica, este contenido sabido científicamente como testimonio del espíritu. 245 250 255

Ahí interviene esta antítesis, de que los teólogos digan que hay que atenerse meramente a la Biblia. Ello es, en parte, un principio muy correcto. Porque de hecho hay bastantes hombres que son muy religiosos, que se atienen meramente a la Biblia, que no hacen otra cosa que leer la Biblia y recitar sus proverbios, y de este modo poseen una gran piedad y religiosidad. Pero ellos no son teólogos; esa actitud no es ciencia ni teología.[18] (231) Pero no bien la religión deja de ser una mera lectura y repetición de proverbios, no bien comienza la así llamada explicación, deducción y exégesis de lo que deben significar las palabras de la Biblia, el hombre pasa a razonar, reflexionar y pensar y ahí cuenta la manera cómo él se comporta pensando, importa si su pensar es correcto o no lo es. De nada sirve decir que estos pensamientos están fundamentados en la Biblia. No bien ellos dejan de ser las meras palabras de la Biblia, ha sido dada a este contenido una 260 265 270

forma, más precisamente, una forma lógica. O bien, se han hecho ciertos presupuestos y con ellos se han acercado a la explicación. Ellos son lo permanente para la explicación; se aportan representaciones y principios que guían la explicación.

La explicación de la Biblia muestra el contenido de la Biblia en la forma que corresponde a cada época; la explicación[19] de hace mil años era muy diversa de la actual. Entre los presupuestos que hoy se llevan a la Biblia se encuentran, por ejemplo, las representaciones acerca de la naturaleza del hombre, **/25/** de que él es bueno por naturaleza, o, acerca de Dios, de que no se podría conocer a Dios.[20] (232) Ahí lo positivo puede ahora reingresar de otra manera: se aducen tesis tales como que el hombre posee estos sentimientos y que está constituido así. Ahora lo que cuenta ahí es si este contenido, estas representaciones y proposiciones son verdaderos, y esto ya no es más la Biblia: son las palabras que el espíritu concibe interiormente. Si el espíritu formula diversamente aquello que está expresado en la Biblia, eso es ya una forma que [ha] dado el espíritu, la forma del pensar. Esta forma que se da a aquel contenido debe ser investigada. Ahí se introduce nuevamente lo positivo; éste aquí reviste el sentido de que, por ejemplo, ha sido presupuesta la lógica formal del silogismo, relaciones mentales [*Gedankenverhältnisse*] de lo finito. Según la relación habitual del silogismo, ahí no puede ser concebido ni conocido sino lo finito, lo que pertenece al entendimiento [*Verständiges*], pero no lo divino; aquella relación no es adecuada al contenido divino y corrompe este contenido. La teología, pues, en tanto ella no se reduce a recitar la Biblia, sino que va más allá de las palabras de la Biblia y hace que importe el tipo de sentimiento interior, usa formas del pensar e ingresa dentro del pensar. Ahora bien, si ella usa estas formas al azar, de manera que se posean presupuestos y prejuicios, eso es algo casual y arbitrario. Solamente pueden ser formas verdaderas, desarrolladas según la necesidad lógica [las que importan aquí]. Pero la investigación de estas formas del pensar compete

solamente a la filosofía. Por consiguiente, la teología no sabe lo que quiere cuando se vuelve contra la filosofía; o bien ella actúa sin saber que emplea esas formas, que ella misma piensa y que importa avanzar en conformidad con el pensar, o bien ella incurre en[21] una ilusión: ella quiere reservarse el pensar arbitrario y contingente, pero sabe que el conocimiento de la verdadera naturaleza del espíritu perjudica a este conocer arbitrario. Este pensar contingente y arbitrario es aquí lo positivo que reingresa. Solamente el concepto se libera verdadera y totalmente de lo positivo; porque en la filosofía y en la religión existe esta libertad suprema que es el mismo pensar como tal. 310 315 320

Ahora bien, la doctrina misma o el contenido reciben también, como se dijo, la forma de lo positivo; el contenido vale, está afianzado, es[22] un existente, vale en la sociedad real. Todo lo racional, toda ley **/26/** posee esta forma. Pero ésa es solamente la forma[23] de lo positivo; el contenido debe ser el espíritu. La Biblia es esta forma de lo positivo, pero uno de sus mismos proverbios dice:(233) «La[24] letra mata pero el espíritu vivifica.» Entonces lo que importa es el tipo de espíritu que se aduce, el tipo de espíritu que vivifica esta positividad. Hay que saber que se aporta un espíritu concreto, un espíritu pensante, reflexivo, sensitivo, y hay que tener conciencia acerca de este espíritu que actúa y que concibe este contenido. El captar no es una aceptación pasiva, sino que, no bien el espíritu concibe, existe a la vez su actividad. Solamente en el ámbito de lo mecánico uno de los lados se comporta pasivamente en la aceptación. Por consiguiente, el espíritu se aproxima a esta positividad con sus representaciones y conceptos; es un ser lógico y una actividad pensante. El espíritu debe conocer esta actividad suya. 325 330 335 340

Ahora este pensar puede pasar a estas o a aquellas categorías. Pero es el espíritu el que así comienza ciertamente por lo positivo, pero que se encuentra esencialmente con ello. El debe ser el espíritu verdadero y recto, el Espíritu Santo que es lo divino, que comprende y sabe este contenido como divino. Esto es el 345

testimonio del Espíritu, que, como se dijo antes,(234) puede ser más o menos desarrollado. Lo principal respecto de la positividad consiste en que el espíritu se comporte de manera pensante, sea activo en las categorías y determinaciones del pensar y que ahí sea puramente activo, sintiendo y razonando. Pero la mayoría de los hombres no tiene ninguna conciencia de ser activa en esta recepción. Los teólogos son como el inglés(235) que no sabía que hablaba en prosa; en la medida en que proceden exegéticamente y —tal como ellos creen— recibiendo pasivamente, no saben para nada que ellos ahí son activos y reflexionan. Ahora bien, si su pensar es un pensar contingente, se entrega a las categorías del contenido finito, de la finitud, del pensar finito, y es incapaz de captar lo divino en el contenido; lo que se mueve en esas categorías no es el espíritu divino, sino el espíritu finito. En virtud de ese pensar y concebir finitamente lo divino, lo que es en sí y para sí, en virtud de este pensar finitamente el contenido absoluto ha ocurrido que las doctrinas fundamentales del cristianismo han desaparecido, en su mayor parte, de la Dogmática. No[25] exclusivamente, pero sí principalmente, es la filosofía la que ahora es esencialmente ortodoxa; **/27/** las proposiciones que siempre tuvieron validez, las verdades fundamentales del cristianismo, son conservadas y preservadas por la filosofía.

Ahora bien, en la medida en que examinamos esta religión no procedemos históricamente a la manera del espíritu que comienza por lo exterior, sino que partimos del concepto. Aquella actividad que comienza por lo exterior no parece comprensiva sino según un aspecto; según el otro aspecto ella es autónoma.[26] Aquí nos comportamos esencialmente como esa actividad, con la conciencia del pensar acerca de sí mismo, acerca del itinerario de las determinaciones del pensar —de un pensar que se ha examinado, que se ha conocido, que sabe cómo piensa y cuáles son las determinaciones finitas del pensar y cuáles son las verdaderas. El hecho de que, por la otra parte, hemos comenzado por lo positivo, por los[27] desarrollos individuales del sujeto, por

la educación en la fe, debe ser dejado a un lado en cuanto procedemos científicamente. **/6/**

A partir de aquí debemos echar una mirada retrospectiva al itinerario recorrido hasta ahora y discutir acerca de la relación de este itinerario con el último grado de la religión; solamente aquí podemos comprender el sentido de este itinerario. Retomamos lo que ya fue dicho.(236) La religión es el espíritu en cuanto conciencia de su esencia. Allí hay, por un lado, un espíritu, el espíritu de la diferencia; el otro espíritu es el espíritu en cuanto esencia, en cuanto espíritu verdadero, no finito. Este separar, dirimir y diferenciar que reside en el concepto del espíritu es aquello que hemos denominado la elevación del espíritu de lo finito a lo **/7/** infinito.[28] Esta elevación aparece metafísicamente en las pruebas de la existencia de Dios. El espíritu finito convierte al espíritu infinito en su objeto, lo sabe como su esencia. Cuando nos expresamos de esta manera esto finito es un palabra indeterminada y abstracta y así también lo infinito no existe sino como algo indeterminado; y el espíritu determinado como infinito es caracterizado sólo indeterminadamente; y no sólo indeterminadamente, sino también unilateralmente.

Hay que ser claros respecto de estas determinaciones lógicas de lo finito y lo infinito;(237) pero cuando las mantenemos separadas estamos en el pensar finito. Cuando decimos «el espíritu infinito», esta palabra «infinito» es comprendida en una determinación unilateral porque tiene frente a sí lo finito. Para no ser unilateral el espíritu debe abarcar la finitud en sí mismo y la finitud no significa otra cosa que diferenciarse. «Conciencia» es justamente la modalidad finita del espíritu; en ella hay diferencia. Lo uno está de un lado, lo otro en el otro lado; lo uno posee su límite y su final en lo otro y así ellos son limitados. La finitud no es sino este diferenciar, y este diferenciar dentro del espíritu es la conciencia. El espíritu debe tener conciencia, diferencia, de otro

modo no es espíritu; esto es, pues, en él el momento de la finitud. El debe tener en sí mismo la determinación de la finitud: esto puede parecer blasfemo. Pero si él no tiene en sí mismo la finitud, la tiene frente a sí, en el otro lado, y entonces su infinitud es una mala infinitud. Cuando la determinación de la finitud es considerada como algo que contradice a Dios, se toma lo finito como algo fijo y autónomo, no como pasajero, sino como algo que es esencialmente autónomo, como una limitación que sigue siendo simplemente limitación, y así no se ha conocido bien la naturaleza de lo finito y de lo infinito. Pero lo finito no es lo absoluto; las cosas finitas no son absolutas y no es absoluta la determinación conceptual y lógica de la finitud, sino que la determinación de ellas consiste precisamente en no ser verdaderas en sí mismas. Cuando Dios meramente se contrapone a lo finito, El mismo es finito y limitado. Lo finito debe ser puesto en Dios mismo, pero no en cuanto insuperable, absoluto y autónomo, sino ante todo como este simple diferenciar que tenemos en el espíritu, en la conciencia —un diferenciar el cual, puesto que es un momento pasajero **/8/** y, puesto que la finitud no posee ninguna verdad, se limita también a superarse eternamente. El espíritu infinito es puesto en esta abstracción unilateral cuando decimos: lo finito se eleva a lo infinito. Aquí esto finito es tomado tan indeterminadamente como la infinitud. Éste es el defecto; debe ser superada esta abstracción de lo infinito, así como la abstracción de lo finito dentro de la cual ante todo percibimos. Ahora bien, el examen de la finitud es lo que nos da el desarrollo y la determinación progresiva.

Hemos comenzado por el concepto de religión. La religión es el espíritu que se relaciona con un sí mismo que es su esencia, el espíritu verdadero, que se reconcilia con éste y lo encuentra en sí mismo. Este concepto de religión es finito porque es solamente concepto; todavía no es la Idea, la realización y actualización del concepto. Es lo verdadero en sí, pero todavía no para sí; en cambio, el espíritu consiste esencialmente en ser para sí lo que él

es en sí, lo que es su concepto. Así, en la medida en que la finitud se determina de modo que este ser-virtual [*Ansichsein*] es solamente el espíritu en su concepto y la religión en su concepto, parece que el progreso consiste en superar el concepto, la unilateralidad, el defecto y la mera abstracción del concepto, como quiera que se la conciba, como finitud o como aquella infinitud abstracta. Así, nuestro proceso tuvo el sentido de superar aquella abstracción. Pero entonces lo siguiente es eso: lo que existe ante todo como concepto, como mero concepto, lo subjetivo en el sentido de que el contenido existe sólo virtualmente, es igualmente lo primero y lo inmediato. Lo que existe sólo virtualmente y según su concepto —como el hombre en cuanto niño— es solamente lo inmediato en la existencia en cuanto ser-ahí, y por eso la finitud que debe ser examinada en primer lugar es lo inmediato.

En consecuencia, hemos tomado este itinerario. Ante todo hemos examinado el concepto del espíritu o de la religión. Pero esta virtualidad [*Ansich*] o este mero concepto en cuanto tal no es sino la modalidad inmediata de este concepto, el ser inmediato, y esto lo tenemos en el ámbito natural. Lo natural corresponde al ser inmediato; la finitud es el ser inmediato. Ahora bien, el espíritu en su ser inmediato es la conciencia empírica, la autoconciencia inmediata que se considera como la esencia y la potencia de la naturaleza. Este espírítu inmediato ciertamente está colmado y determinado en sí mismo, es concreto, pero sólo empíricamente concreto. Porque el contenido **/9/** que lo colma es este contenido de las inclinaciones y deseos, de los impulsos y pasiones, y este cumplimiento primero es cumplimiento de la mera naturalidad del espíritu. Eso constituye la finitud del espíritu, esta autoconciencia natural y empírica. El espíritu está colmado empíricamente, pero todavía no conceptualmente; pero se trata de que él llegue a ser para sí lo que es en sí, que él llegue a su concepto. Este progreso es lógico; reside en la naturaleza

misma de la determinación el determinarse así progresivamente —ésa es la necesidad lógica.

Vimos, además, la forma ulterior de esa finitud. Esta finitud que es el ser inmediato puede ser determinada también de manera que el ser-uno de este espíritu inmediato y finito consigo mismo, o bien el espíritu que todavía no ha llegado a la separación de diferenciarse de esta naturalidad y deseo y que todavía no existe en sí mismo no haya alcanzado todavía la determinación de la libertad. El espíritu debe, para ser libre, alejar esto inmediato, natural y empírico y prescindir de ello. Lo siguiente es así la diferencia, el adentrarse el espíritu en sí mismo a partir de su estar sumergido en lo natural. Hemos visto diversas formas de ello. Teníamos especialmente aquella forma excelente, la religión hindú, este ensimismamiento [*Insichsein*], Brahm, la pura autoconciencia, esta separación en la que, hecha abstracción de todo lo concreto, todo lo natural, todo placer y toda representación ha sido puesto el ensimismarse de la pura autoconciencia.[238] Pero esta separación es a la vez abstracta; este pensar es vacío por un lado y, por otro lado, es autoconciencia inmediata que todavía no se distingue de sí misma, que no posee ningún objeto y que no es otra cosa que el saber subjetivo y abstracto. En consecuencia, la primera unidad a partir de este conocimiento, la primera reconciliación,[239] consiste en que esta interioridad sea colmada por la exterioridad, que no se muestre más como abstracción, sino como concreción, que asuma en sí la exterioridad, que primeramente se muestre como potencia. Ésta es la relación tosca en la que lo interior significa solamente algo exterior que todavía no existe en toda su naturalidad.

El segundo grado[240] era el comienzo de una religión espiritual, a saber, una religión del haberse-adentrado-en-sí [*Insichgegangenseins]* de la libertad del espíritu, una religión para la cual lo natural que colmaba a la religión precedente no existe como un contenido autónomo que **/10/** constituye inmediatamente

el cumplimiento, sino que es solamente la aparición de una interioridad que es ética y está determinada como interioridad racional. De esta manera esta interioridad es concreta en sí misma, de modo que lo concreto le pertenece, es su propia determinación y naturaleza y es lo ético en general. Esto posee ciertamente como manifestación y aparición suya lo natural; pero esta interioridad concreta, lo ético, todavía no ha sido puesta en sí como subjetividad. Esta finitud proviene del hecho de que lo ético se diferencia en potencias éticas particulares y es solamente una colección de estas potencias, de manera que el contenido es algo particular; es ciertamente totalidad abarcante, pero se trata de una integridad que no es subjetividad —la[29] aparición se presenta todavía de una manera sensible.

El otro modo de finitud consiste en que lo exterior es todavía el ser sensible. En esta segunda esfera del haberse-adentrado-en-sí hemos visto, frente a aquella religión de la belleza, la religión de la sublimidad, la espiritualidad colmada en sí misma, de manera que estas particularidades, estas potencias éticas han sido resumidas en un fin por medio del cual lo Uno, el espíritu, es determinado como existiendo en sí mismo, como sabio. Ahí tenemos el espíritu en su libertad, concreto en sí mismo y determinado en sí mismo; el hecho de que él sea sabio significa precisamente eso. Solamente este espíritu merece para nosotros el nombre «Dios», mientras que el anterior no lo merece. El no es más substancia, sino sujeto. Así el espíritu tiene un fin en sí y está determinado en sí mismo. Pero el contenido de su subjetividad, su determinación infinita, el contenido inmanente a él que se denomina fin es todavía abstracto.

Lo tercero consiste en que el fin recibe un contenido abarcador y universal, pero primeramente mundano y exterior (en los romanos). La sabiduría es un fin, pero en la forma de la abstracción. La exterioridad es la modalidad de este fin en cuanto desarrollado. Se trata de un fin en el mundo, de una unidad, pero todavía abstracta, que es abstracta aún en esta realidad y es, por

eso, dominio en general; así el fin es la subjetividad con una realidad abarcadora, pero de manera que el sujeto abarca solamente la finitud.

Ahora la transición es el espíritu que ha ido dentro de sí, el concepto que no tiene otro fin que él mismo, este sabio que existe en sí con un fin que no es sino él mismo, Dios mismo. **/11/** La Idea no tiene otro fin que ella misma y ahora este concepto es purificado para tener un fin que es abarcador pero también es un fin recuperado en la subjetividad. El espíritu es el que posee como fin último su concepto, su misma esencia concreta y posee este fin eternamente realizado y objetivado, y ahí es libre cabe sí mismo y es libertad, porque este fin es su misma naturaleza. Con esto ha sido superada la finitud. Este proceso tiene la determinación más precisa de contener el autodeterminarse en sí, la distintividad del espíritu. Ello implica que en esta esfera el espíritu se muestra como puesto en sí mismo. El espíritu justamente consiste en ser lo que se autodetermina infinitamente. La serie de formas que hemos recorrido es ciertamente una serie de grados sucesivos; pero estas formas se reúnen en la forma absoluta e infinita, en la subjetividad absoluta, y el espíritu no es espíritu sino en cuanto determinado como subjetividad absoluta.

Hemos visto, por un lado, el despojarse de estas distintividades y modos de la finitud, de las formas finitas; pero lo otro consiste en que el espíritu, el concepto mismo, es un determinarse de manera que deba recorrer estas formas para ser espíritu. Este contenido es espíritu solamente cuando ha recorrido estas determinaciones. El espíritu es la esencia, pero solamente en cuanto que él ha regresado a sí *mismo* desde sí mismo, en cuanto que regresa y está cabe sí mismo, y en cuanto que pone desde sí este estar cabe sí. Del poner resultan las diferentes determinaciones de esta actividad y estas determinaciones diferentes son las formas que el espíritu debe recorrer.

Hemos dicho: el espíritu es inmediato. Ésa es una modalidad de la finitud. Asimismo el espíritu es el concepto que se

determina. La primera forma en la que él se determina es la de dirimirse en sí y ser inmediato según esta forma de la finitud. El concepto se determina y se pone como inmediato; ese concepto para el cual el espíritu se determina y se pone como inmediato somos todavía nosotros. Pero lo último consiste en que este concepto y subjetividad a la que se ordena el espíritu no le sea exterior, sino que sea la misma subjetividad absoluta e infinita, la forma infinita. La forma infinita es el ciclo de este determinar; el concepto es espíritu solamente cuando él se determina a través de **/12/** este ciclo y cuando lo ha recorrido. Solamente entonces él es lo concreto. Esto,[30] por un lado, significa desprenderse de los modos de la finitud; por otro lado es el dirimirse y el regresar a sí mismo desde el dirimirse; solamente así él es puesto como espíritu. El espíritu inicialmente no es sino un presupuesto; el hecho de que él exista como espíritu y sea concebido como espíritu no es nada inmediato y no puede ocurrir inmediatamente. Solamente después de este ciclo recorrido él es espíritu, en cuanto dirimirse y regresar a sí. Lo que hemos recorrido en nuestro tratado es el devenir y la autoproducción del espíritu mismo y él[31] es espíritu solamente como aquel que se produce eternamente así. Este itinerario es, pues, la comprensión y concepción del espíritu. El[32] concepto es el que se determina y recupera estas determinaciones en sí mismo, en el concepto, y así él es subjetividad infinita. El resultado es el concepto que se pone y que se posee como contenido suyo. Eso es entonces la Idea absoluta. Idea es la unidad del concepto y de la realidad, del concepto y de la objetividad, de la objetivación. La verdad consiste en la adecuación de la objetividad al concepto; pero solamente es adecuado al concepto aquel concepto que se posee a sí mismo como objetivado, como objeto. El contenido en cuanto Idea es la verdad.

La libertad en la Idea es este aspecto: el concepto es libre en cuanto que está cabe sí mismo en el concepto. Solamente la Idea es la verdad e igualmente la libertad. La Idea es lo verdadero y lo

que es verdadero de este modo es el Espíritu absoluto. Ésa es la verdadera definición del espíritu. El concepto que se determina a sí mismo, que se ha convertído en su propio objeto y que con ello ha puesto finitud en él pero igualmente ha superado su finitud habiéndola colmado de sí mismo, eso es el espíritu. **/13**

Estamos[33] (241) habituados a decir de Dios: Dios es el creador del mundo, justo, omnisciente y sabio. Pero ése no es el conocimiento de lo que es Dios, de la verdad; es la modalidad de la representación y del entendimiento. Es necesario determinar el concepto también mediante predicados; pero ése es un pensar reflexivo, imperfecto, no es un pensar mediante el concepto, un pensar del concepto de Dios, de la Idea. Se llaman «predicados» las determinaciones particulares; «propiedades» como tales son determinaciones particulares diversas entre sí. Si se piensa determinadamente sus diferencias ellas caen en contradicción mutua, y esta contradicción no es resuelta o lo es sólo de modo arbitrario —abstracto, superficial. Se la resuelve solamente en una abstracción en cuanto que se hace que las propiedades se moderen entre sí,(242) respectivamente, o en cuanto que se prescinde de su particularidad. Se sigue que así Dios, en cuanto determinado por predicados, no es concebido como viviente. Esto es propiamente lo mismo que hemos dicho, a saber, que las contradicciones no son resueltas a no ser abstractamente. La vitalidad de Dios o del Espíritu no es otra cosa que determinarse —lo cual puede aparecer también como predicado—, ponerse en la finitud, en la diferencia y en la contradicción, pero a la vez superar eternamente esta contradicción. Eso es la vida, el acto, la actividad de Dios; El es actividad y actuosidad absolutas y su actividad consiste en ponerse en la contradicción pero en superar y reconciliar eternamente esta contradicción: el que resuelve estas contradicciones es Dios mismo. Según esto, la determinación mediante predicados es lo imperfecto en cuanto que ellos no son sino determinaciones particulares; la contradicción no es resuelta y, en consecuencia, se da la representación de que no sería Dios

mismo la solución de estas contradicciones, que no sería El mismo el que las resuelve. Así parece entonces que solamente nuestra particularidad humana sería la que **/14/** capta en El aspectos determinados y diferentes y que estas determinaciones serían más bien nuestras. Pero la particularización no corresponde meramente a nuestra reflexión, sino que ella es la naturaleza de Dios, del Espíritu, su concepto mismo. E igualmente El consiste en resolver la contradicción no abstractamente, sino de una manera concreta. Eso es entonces el Dios viviente.[34] **/28/** 665 670

División

Después de haber indicado la relación de lo visto hasta ahora con la Idea de Dios mismo, en cuanto que es el concepto mismo el que hace estas diferencias y en ellas se alcanza a sí mismo —solamente así el concepto es la Idea— se trata de que consideremos la Idea en su desarrollo y en su misma ejecución. Ante todo hay que examinar la división. Externamente podemos decir: esta Idea es para nosotros; ahí tenemos las distinciones de que Dios es la Idea absoluta. 675 680

En primer lugar, para el pensamiento, para el pensar en cuanto tal. Este contenido, en cuanto que existe para el pensamiento y para el ámbito del pensar, puede y debe ser captado también en la modalidad de la representación. En efecto, en la medida en que la Idea eterna es para el pensar de todos los hombres y este pensar de todos los hombres está fuera del pensar filosófico que se desplaza a la forma del pensar mismo, éste debe existir también en la modalidad de la representación. La Idea de Dios debe ser considerada, ante todo, tal como ella existe en sí o para el pensar. Ésa es la Idea eterna de Dios para sí mismo, lo que Dios es para sí mismo, es decir, la Idea eterna en el ámbito del pensar como tal. 685 690

Lo segundo consiste en que Dios es la Idea no solamente para nosotros en cuanto pensantes, sino que la Idea eterna es para el espíritu finito, exterior y empírico, para la intuición sensible, para la representación. El ser-ahí, el ser que El se da para la representación es, ante todo, la naturaleza, y por eso ahora uno de los modos como Dios existe para la representación consiste en que el espíritu finito y empírico conoce a Dios desde la naturaleza. Pero el otro modo consiste en que El existe para el espíritu finito como espíritu finito. Así el mismo espíritu finito y concreto está implicado necesariamente en el modo como Dios es para él y le es manifiesto. En efecto, Dios como tal no puede ser propiamente para el espíritu finito, pero en el hecho de que El es para el espíritu finito ya se supone que éste no mantiene firme su finitud, no la considera una entidad fija, sino que consiste justamente en reconciliarse con Dios. En cuanto espíritu finito, **/29/** él ha sido colocado en estado de separación, de caída, de estar fuera de Dios; en la medida en que él como tal, en este ser fuera de Dios, se refiere, empero, a Dios existe esta contradicción del estar desdoblado y separado de Dios. Por consiguiente, el espíritu concreto, el espíritu finito determinado como finito se halla en contradicción respecto de este objeto suyo, de este contenido suyo, y ahí se encuentra ante todo la apetencia de superar esta contradicción, esta separación que aparece en el espíritu finito como tal, la apetencia de la reconciliación. La apetencia es el comienzo; lo siguiente consiste[35] entonces en que Dios llegue a existir para el espíritu finito, que el contenido divino sea representado para él, que es a la vez el espíritu que representa y que existe de una manera finita y empírica. Esto no puede ocurrir sino en cuanto que a él se le aparece el Espíritu ciertamente, pero de una manera exterior, de manera que él exteriormente sea llevado por sí mismo a la conciencia de lo que es Dios.

Lo[36] tercero consiste en que El, por decirlo así, llega a existir para la sensación, para la subjetividad y en la subjetividad del

espíritu, en lo más íntimo del espíritu subjetivo, de manera que sea llevada a cabo realmente la reconciliación, la superación de aquella separación, de manera que Dios en cuanto Espíritu esté en su comunidad, que la comunidad sea liberada de aquella oposición y posea la conciencia y la certeza de que es libre en Dios. 745

Ésas son las tres maneras de relación del sujeto con Dios, y tres maneras del ser-ahí de Dios para el espíritu subjetivo. En la medida en que hicimos esta diferencia y división hemos procedido de una manera más bien empírica, hemos acogido la diferencia empíricamente, de parte de nosotros. Sabemos acerca de nuestro espíritu que, ante todo, estamos pensando sin que exista en nosotros esta oposición y desdoblamiento; que, en segundo lugar, nosotros somos el espíritu finito, el espíritu en su desdoblamiento y separación, y que, en tercer lugar, somos el espíritu en la sensación de subjetividad, en el regreso a sí, la reconciliación, el sentimiento más íntimo. Lo primero de estos tres es el ámbito de la universalidad; lo segundo, el ámbito de la particularidad, y lo tercero, el de la singularidad. Estos tres ámbitos diversos son un presupuesto que así hemos acogido como determinación nuestra; pero no los debemos considerar como ámbitos que son diversos de una manera exterior **/30/** o como modalidades exteriores respecto de Dios, sino que es la Idea misma la que establece esta diferencia. Ahora bien, la Idea absoluta y eterna es, primeramente, en sí y para sí misma, Dios en su eternidad antes de la creación del mundo y fuera del mundo; en segundo lugar, el hecho de que Dios crea el mundo y pone la separación. Ahí El crea tanto la naturaleza como el espíritu finito. Esto[37] creado así es, inicialmente, algo otro, puesto fuera de Dios: pero Dios consiste esencialmente en reconciliar consigo lo ajeno, lo particular, lo puesto separadamente de El; El debe reconducir a la libertad y a su verdad a esto ajeno, esta caída, esta manera cómo la Idea se ha dirimido y ha caído fuera de sí misma. Éste es el camino, el proceso de la reconciliación. 750 755 760 765 770

Lo tercero consiste en que mediante este proceso de la reconciliación el Espíritu ha reconciliado consigo aquello que El ha diferenciado de sí mismo en su dirimir y juzgar, y así El es el Espíritu Santo, el Espíritu en su comunidad. Pero éstas no son diferencias externas que hemos elaborado meramente según aquello que somos nosotros, sino que ellas son el acto y la vitalidad desarrollada del mismo Espíritu absoluto; se trata de su misma vida eterna, que es un desarrollo y una reducción de este desarrollo a sí misma; esta vitalidad en el desarrollo y en la realización del concepto es lo que debemos considerar ahora.[38] **/74/**

775 780 785

El primer elemento

Lo primero es,(243) por consiguiente, considerar a Dios en su Idea eterna, tal como El es en sí y para sí, pero todavía, por decirlo así, antes o fuera de la creación del mundo. En la medida en que El existe en sí de esta manera, se trata de la Idea eterna que todavía no ha sido puesta en su realidad, que todavía es la Idea abstracta. Dios es creador del mundo; pertenece a su ser y a su esencia el ser creador —y, en la medida en que El no es creador, es concebido deficientemente. El hecho de que El es creador no es un *actus* que habría ocurrido[39] una sola vez: lo que existe en la Idea es momento eterno y eterna determinación de la Idea.

790 795

Dios en su Idea eterna existe todavía en el elemento abstracto del pensar en general, en la Idea abstracta del pensar, no del concebir. Esta Idea pura es lo que ya conocemos, y por eso no hace falta que nos detengamos en ella a no ser brevemente.

800

Esta idea eterna, pues, es caracterizada como aquello que denominamos la Trinidad santa, es decir, Dios mismo, eternamente uno y trino. El Espíritu es este proceso, movimiento

805

y vida. Esta vida consiste en diferenciarse y determinarse, y la primera diferencia es el hecho de que El existe como esta misma Idea universal. Esta Universalidad contiene la Idea entera, pero a la vez la contiene solamente, es solamente la Idea virtual [*an sich]*. En este juicio [*Urteil*] está lo otro, lo que se contrapone a lo Universal, lo Particular, Dios en cuanto diferente de aquél, pero de manera que esto diferente es en sí y para sí la Idea entera, de manera que estas dos determinaciones son también para sí lo mismo, esta identidad, lo Uno, de manera que esta diferencia ha sido superada no sólo virtualmente y que no solamente nosotros sepamos esto, sino que ha sido puesto el hecho de que ellos, estos dos diferentes, son lo mismo, que estas diferencias /75/ se superan en la medida en que este diferenciar es a la vez poner la diferencia como nula y es el uno que está en el otro cabe sí mismo. 810 815 820

Esto, el hecho de que eso sea así, es el mismo Espíritu Santo o, dicho según la modalidad del sentimiento, es el Amor eterno: El Espíritu Santo es el Amor eterno.

Cuando se dice «Dios es el amor», ha sido dicho algo grande y verdadero. Pero carecería de sentido comprender esto tan simplemente, como simple determinación, sin analizar lo que es el amor. Porque el amor es un diferenciar entre dos que, empero, no son simplemente diferentes entre sí. El amor es la conciencia y sentimiento de la identidad de estos dos, de existir fuera de mí y en el otro: yo no poseo mi autoconciencia en mí, sino en el otro; pero este otro, el único en el que estoy satisfecho y pacificado conmigo —y yo no existo sino en cuanto que estoy en paz conmigo, porque si no lo estoy soy la contradicción que se disgrega—, este otro, en la medida en que él a su vez está fuera de sí, no tiene su autoconciencia sino en mí, y ambos no somos sino esta conciencia de estar fuera de nosotros y de identificarnos, somos esta intuición, sentimiento y saber de la unidad. Eso es el amor, y el discurso acerca del amor es un discurso vacío si no se sabe que el amor es lo que diferencia y lo que supera la diferencia. Y eso[40] es la Idea simple y eterna. 825 830 835 840

Cuando[41] se dice de Dios lo que es El, se aducen ante todo sus propiedades: Dios es esto y aquello; El es determinado mediante predicados. Tal es la modalidad de la representación, del entendimiento. Los predicados son distintividades, particularizaciones: justicia, bondad, omnipotencia, etc. Los orientales,(244) cuando tienen el sentimiento de que ésta no es la manera verdadera de caracterizar la naturaleza de Dios, dicen que El es πολυώνυμος y que no se deja agotar por predicados — porque en este sentido los nombres son lo mismo que los predicados. **/76/** Lo propiamente defectuoso de esta modalidad de definir mediante predicados consiste en aquello en virtud de lo cual surge precisamente aquella muchedumbre infinita de predicados, el hecho de que ellos no sean sino determinaciones particulares, de que existan muchas determinaciones de este tipo cuyo único portador es el sujeto.[42] En la medida en que son determinaciones particulares y son consideradas, pensadas y desarrolladas según su distintividad, ellas entran en la oposición y en la contradicción mutua porque no solamente son diversas, sino también opuestas, y estas contradicciones no han sido resueltas.

Esto(245) aparece también en cuanto que se dice que esos predicados deben expresar la relación de Dios con el mundo. El mundo es otra cosa que Dios. Los predicados en cuanto particularidades no son adecuados a la naturaleza de Dios; aquí reside el motivo para considerarlos de otro modo, como relaciones de Dios con el mundo: omnipresencia, omnisciencia de Dios en el mundo. Según esto, los predicados no contienen la verdadera relación de Dios consigo mismo, sino la relación con otra cosa, con el mundo. Así ellos son limitados; por eso caen en la contradicción.

Tenemos conciencia de que Dios no es representado vivamente cuando tantas particularidades son enumeradas en forma yuxtapuesta. Esto es, dicho de otro modo, lo mismo que se dijo antes, las contradicciones de los diferentes predicados no han sido resueltas. La solución de la contradicción está contenida en

la Idea: el determinarse Dios a lo diferente de sí mismo, pero a la vez el superar eternamente esta diferencia. La diferencia mantenida sería contradicción.[43]

Si ahora indicamos predicados de Dios en el sentido de que ellos son particulares, primeramente nos hemos esforzado en resolver su contradicción. Ésa es una operación exterior, es nuestra reflexión y, puesto que es exterior y es nuestra y no un contenido de la Idea divina, se sigue de ahí que las **/77/** contradicciones de hecho no pueden ser resueltas. Pero la Idea consiste en superar las contradicciones puestas por ella. Su contenido propio y su determinación es poner esta diferencia y superarla absolutamente, y en esto consiste la vitalidad de la Idea misma. **/Q/** 880 885

En el punto de vista en el que nos encontramos interesa pasar del concepto al ser. Hay que recordar también la determinación de las pruebas metafísicas de Dios, que son el itinerario para llegar al ser desde el concepto. La Idea divina **/47/** es el concepto[44] puro, el concepto sin limitación alguna. La Idea implica que el concepto se determine y con ello se ponga como lo diferente de sí mismo. Eso es momento de la misma Idea divina y, puesto que el espíritu pensante y reflexivo tiene presente este contenido, por eso se sigue la necesidad de esta transición, de esta promoción. 890 895

Vimos antes(246) la lógica de esta transición; ella está contenida en aquella pretendida prueba mediante la cual en el concepto mismo, desde el concepto y en virtud del concepto se debe pasar a la objetividad y al ser en el elemento del pensar. Aquello que aparece como necesidad subjetiva, como exigencia subjetiva es el mismo contenido, es un momento de la misma Idea divina. Cuando decimos: «Dios ha creado un mundo» también aquí se trata de un pasaje del concepto a la realidad; pero ahí el mundo está determinado como lo esencialmente diverso de Dios, como la negación de Dios, como existiendo fuera de Dios, sin Dios, de manera atea. En la medida en que el mundo es determinado como lo otro no tenemos la diferencia como una 900 905 910

diferencia en el concepto mismo, como contenida, para nosotros, en el concepto; en cambio, ahora, el ser y la objetividad deben mostrarse en el concepto como actividad, resultado y determinación del concepto. Con ello se ha mostrado que aquí, en la Idea, esto posee el mismo contenido que era exigido en la forma de aquella prueba de la existencia de Dios. En la Idea absoluta, en el elemento del pensar Dios es simplemente universalidad concreta, ponerse como otro pero de modo que este otro es determinado a ser El mismo, inmediata y simultáneamente, de modo que la diferencia sea solamente ideal, esté superada inmediatamente y no revista la figura de la exterioridad, y esto significa precisamente que lo diferente debe ser mostrado en el concepto y dentro de él.[45] (247)**/48/** Dentro de la Lógica se vuelve claro que todo concepto determinado consiste en superarse, en existir como la contradicción de sí mismo, en poner[46] lo diferente de sí mismo, y así el concepto mismo queda afectado por esta unilateralidad y finitud, de ser subjetivo y ser puesto como subjetivo, de que las determinaciones del concepto y las diferencias están puestas solamente como ideales y no como diferencias de hecho. Eso es el concepto que se objetiva.[47] **/77/**

Cuando decimos «Dios» hemos dicho solamente su aspecto abstracto; y si decimos «Dios el Padre» hemos dicho de El lo universal tan sólo abstractamente y según su finitud. Su infinitud consiste precisamente en que El supera esta forma de la universalidad abstracta y de la inmediatez mediante la cual está puesta la diferencia; ahora bien, El consiste precisamente en superar la diferencia. Solamente con eso El es verdadera realidad, verdad e infinitud.

Esto es la Idea especulativa, es decir, lo racional en cuanto pensado o el pensar de lo racional. El pensar no especulativo, propio del entendimiento, es aquel en el que se persiste en la diferencia como diferencia, por ejemplo, en la antítesis de lo finito y lo infinito; a ambos se atribuye absolutez, pero también

relación mutua y, en esa medida, unidad; con ello está puesta la contradicción.

La Idea especulativa se contrapone no solamente a lo sensible, sino también al entendimiento; por eso es un misterio para ambos. Ella es un μυστηριον(248) tanto para el modo de consideración sensible como para el entendimiento. En efecto,[48] μυστηριον es lo racional; ya no en los neoplatónicos esta expresión significa solamente filosofía especulativa. La naturaleza de Dios no es un misterio en sentido habitual, al menos en la religión cristiana. En ella Dios ha dado a conocer lo que El es; ahí El es manifiesto. En cambio, El es un misterio para la percepción sensible externa, para la representación, para los modos de consideración sensible e igualmente para el entendimiento.

Lo sensible como tal posee como determinación fundamental la exterioridad, la mutua exterioridad; espacio y tiempo son la exterioridad en la que los objetos existen de modo yuxtapuesto y sucesivo. El modo de consideración sensible está habituado a tener presente lo diverso, la mutua exterioridad. Supone que las diferencias permanecen aisladas [*für sich*] en exterioridad recíproca. Esto no se encuentra en la razón. Por eso lo que está en la Idea es un misterio para aquel [modo de consideración]. Porque ahí existe otro modo, otra relación y otra categoría que los poseídos por la sensibilidad: justamente la Idea, este diferenciar que igualmente **/78/** no es ninguna diferencia, no persiste en esta diferencia. Dios se intuye en el diferente, está unido consigo en su otro, ahí solamente está cabe sí mismo y reunido consigo, en el otro se intuye a sí mismo. Esto contraría totalmente a lo sensible; en lo sensible lo uno está aquí y lo otro está allí. Cada uno vale como algo autónomo; para eso no vale aquel modo de ser según el cual algo es en cuanto que se posee en el otro. En lo sensible dos cosas no pueden estar en el mismo lugar: ellas se excluyen. En la Idea las diferencias no están puestas como excluyéndose, sino que no existen sino en este reunirse la una con la otra. Esto es lo verdaderamente suprasensible, no lo[49] suprasensible del

entendimiento que debe estar enfrente; porque así es igualmente algo sensible, a saber, algo extrínseco e indiferente en sí.[50]

También para el entendimiento esta Idea es un misterio que lo trasciende. Porque el entendimiento es este mantener fijas las determinaciones del pensar, un perdurar en ellas en cuanto simplemente autónomas la una respecto de la otra, diversas, permaneciendo y fijándose en una exterioridad recíproca. Lo positivo no es lo negativo, la causa no es el efecto, etc. En cambio, para el concepto también es verdad que estas diferencias se superan. En cuanto diferencias ellas siguen siendo finitas y el entendimiento consiste en persistir en lo finito. Sí, también con lo infinito él procede poniéndolo en un lado opuesto a lo finito. Pero lo verdadero consiste en que tanto lo finito como lo infinito que se le contrapone no poseen verdad, sino que son pasajeros. Esto, en esta medida, es un misterio para la representación sensible y para el entendimiento, y ambos se resisten a lo racional de la Idea. [51]

El[52] viviente existe y posee impulsos, apetencias; así él posee en sí mismo la diferencia y ella surge en él. Así el viviente mismo es una contradicción, y el entendimiento comprende esas diferencias **/79/** de manera tal que cree que la contradicción no se resuelve; cuando aquéllas son puestas en relación se daría justamente la contradicción que no se resolvería.[53] El viviente posee apetencias y así es contradictorio, pero la satisfacción es la superación de esta contradicción. En el impulso y en la apetencia me he[54] distinguido de mí. Pero la vida consiste en resolver la contradicción, en satisfacer la apetencia, en apaciguarla, pero de manera que la contradicción vuelve a surgir; la vida es el alternarse de la diferencia, de la contradicción y de su superación. [55] Pero el entendimiento, habiendo considerado aisladamente el impulso y la satisfacción, tampoco comprende que en lo afirmativo, en el sentimiento de sí existe simultáneamente su propia negación, su confín y su carencia, pero que yo, en cuanto sentimiento de mí, desbordo a la vez esta carencia. Tal es, pues, la

representación determinada del μυστηριον; se lo denomina inconcebible, pero lo que parece inconcebible es el concepto mismo, lo especulativo o el hecho de que lo racional sea pensado. 25
Precisamente mediante el pensar la diferencia es disuelta determinadamente.[56] Pero cuando el entendimiento ha llegado hasta ahí dice: «esto es una contradicción», y se queda ahí, insiste en la contradicción frente al hecho de que la vida misma consiste en superar la contradicción. Cuando el impulso es analizado 30 aparece la contradicción y ahí el entendimiento puede decir: «eso es lo inconcebible».

Así la naturaleza de Dios es lo inconcebible; pero, como se dijo, esto no es sino el concepto mismo que implica la diferencia, mientras que el entendimiento insiste en esta diferencia y dice: 35 «Esto no se puede captar.» Porque el principio del entendimiento es la identidad abstracta consigo mismo y no la identidad concreta que unifica estas diferencias. Según la identidad abstracta **/80/** lo uno y lo otro son autónomos, para sí, y también se relacionan mutuamente.[57] Esto es denominado lo inconcebible. El concepto 40 es la disolución de la contradicción; el entendimiento no llega hasta ahí porque parte del presupuesto de que lo uno respecto de lo otro es y sigue siendo simplemente autónomo.

Al[58] (249) (250) (251) dicho de que la Idea divina es inconcebible se le agrega también la circunstancia de que el 45 contenido de la Idea aparece en la religión de manera sensible o intelectiva [*Verständigen*] porque la religión es la verdad para todos los hombres. Así tenemos las expresiones «Padre» e «Hijo» —una caracterización tomada de lo viviente sensible, de una 50 relación que se encuentra en lo viviente. En la religión la verdad está revelada en cuanto al contenido; pero otra cosa es que este contenido se encuentre en la forma del concepto o del pensar, del concepto en su forma especulativa.

Una forma ulterior de lo intelectivo es la siguiente. Cuando 55 decimos: «Dios en su eterna universalidad consiste en diferenciarse, en determinarse, en poner su propio otro y a la vez

en superar la diferencia, estar ahí cabe sí mismo y solamente es Espíritu mediante este ser-producido», entonces aparece el entendimiento y cuenta:[59] 1, 2, 3. «Uno» es, ante todo, algo enteramente abstracto. En cambio, los tres «unos» son caracterizados más profundamente cuando son determinados como personas. La personalidad es lo que se fundamenta en la libertad — la manera[60] primera, la más profunda y más íntima, pero también el modo más abstracto como la libertad se da a conocer en el sujeto. El hecho de que él sepa: «yo soy persona, soy para mí», es la rigidez absoluta. Por consiguiente, en la medida en que cada una de esas diferencias es determinada como «uno» o incluso como «persona» parece que, mediante[61] la determinación de la persona, se ha vuelto todavía más insuperable lo exigido por la Idea, que estas diferencias no sean consideradas como diferentes, sino simplemente como una sola cosa, como la superación de la diferencia. «Dos» no podrían ser «uno»; cada uno de ellos es un ser-para-sí duro, rígido, autónomo. La Lógica(252) demuestra que la categoría de lo «uno» es una mala categoría, lo «uno» totalmente abstracto. Si yo digo «uno» [de Dios], lo digo [también] de toda otra cosa. **/81/** Por lo que concierne a la personalidad, debe ser abandonado el carácter de la persona, del sujeto, su aislamiento y separación. La eticidad, el amor, consisten en abandonar su particularidad, su personalidad particular y en extenderla a la universalidad; lo mismo [ocurre con] la amistad. En la amistad,[62] en el amor, yo abandono mi personalidad abstracta y por eso la recupero como concreta. Lo verdadero de la personalidad consiste justamente en conquistarla mediante el sumergirse y el estar-sumergído en lo otro.[63]

Pero[64] aun cuando también la representación capte el contenido en sus formas, el contenido pertenece, empero, al pensar. Consideramos la Idea en su universalidad, tal como está determinada en el pensar puro mediante el pensar puro. Esta Idea es una y es toda verdad; justamente por eso lo particular que es captado como verdadero puede y debe ser captado según la forma

de esta Idea. La naturaleza y el espíritu finito son producto de Dios; en ellos hay racionalidad. El hecho de que algo ha sido creado por Dios implica que posee en sí verdad, la verdad divina, es decir, la distintividad de esta Idea en general. Ahora bien, la forma de esta Idea no existe en Dios sino como Espíritu; si la Idea divina es captada en las formas de la finitud no está puesta tal como es en sí y para sí —ella está así solamente en el espíritu. Ella existe ahí de manera finita; pero, como dijimos, el mundo es algo producido por Dios y la Idea divina siempre constituye el fundamento de lo que el mundo es en general. Conocer la verdad de algo significa conocerlo y determinarlo según la verdad y en la forma de esta Idea.

95

100

105

En las religiones anteriores también encontrábamos resonancias de aquella tríada en cuanto verdadera determinación,[65] especialmente en la religión hindú. Ciertamente esta tríada ha llegado a la conciencia en cuanto que lo uno no debe permanecer como lo uno, que así no es tal como debe ser verdaderamente,[66] sino que existe como este movimiento, como este diferenciar y como relación mutua de los diferentes. Pero ahí —en la *Trimurti*[67] (253)— lo tercero no es espíritu ni reconciliación verdadera, sino generación y corrupción, la categoría de la mutación que es ciertamente unidad de los diferentes, pero una unificación muy inferior —una reconciliación todavía abstracta. En la religión cristiana la santa Trinidad [*Dreifaltigkeit*] no aparece en el fenómeno inmediato, sino solamente cuando el Espíritu ha ingresado en ella, es decir, en la comunidad, y la Idea es perfecta cuando el espíritu que es inmediato y creyente **/82/** se ha elevado al pensar.[68]

110

115

120

También es sabido que la Trinidad ha desempeñado un papel esencial en los pitagóricos y en Platón,(254) pero las determinaciones han permanecido enteramente en la mera abstracción, por una parte en la abstracción de los «unos» —1, 2, 3— y por otra parte, ciertamente en Platón,(255) [son,] algo más

125

concretamente, la naturaleza de lo uno, luego la de lo otro, lo en sí diverso, θατερον, y lo tercero es la unidad de ambos.

Aquí no se está en el modo de fantasía de los hindúes, sino en la mera abstracción. Son determinaciones del pensamiento mejores que los números y que la categoría del número, pero todavía son determinaciones del pensamiento enteramente abstractas. Ello es sumamente sorprendente en Filón,(256) que estudió profundamente la filosofía pitagórica y platónica, así como en los judíos alejandrinos y en los sirios. Especialmente los herejes y, por cierto, principalmente los gnósticos fueron aquellos en quienes surgió esta conciencia de la verdad, de la Idea, de lo uno y trino, pero ellos llevaron este contenido a representaciones turbias y fantásticas.[69]

Además de las formas ya mencionadas, ahí puede advertirse una muchedumbre innumerable de formas en las que el contenido de la Trinidad se manifestó diversamente y en diversas religiones. Pero esto pertenece propiamente a la historia de la Iglesia. Según su importancia son éstas: Primeramente, el Padre, lo Uno, el ὀν, es lo abstracto,(257) que es caracterizado como abismo, profundidad, es decir, lo todavía vacío, lo inefable y lo inconcebible que está por encima de todo concepto. Porque ciertamente lo vacío e indeterminado es lo inconcebible, lo negativo del concepto, y su determinación conceptual consiste en ser este aspecto negativo, porque no es sino la abstracción unilateral y no constituye sino un momento del concepto.[70] (258) Lo segundo, la alteridad, el determinar y la actividad de determinarse es, según la caracterización más universal, λόγος, la actividad racional determinante, así como la palabra. La palabra es este simple hacerse entender que no constituye ni llega a ser una diferencia firme, sino que es entendida inmediatamente y que, así como existe inmediatamente, es igualmente asumida en la interioridad y ha regresado a su origen. Luego el segundo momento(259) es determinado también como σοφία, sabiduría, el hombre originario y totalmente puro, un otro existente[71]

respecto de aquella primera **/83/** universalidad, un particular, un determinado. Con esto ha sido determinado[72] (260) como el ejemplar originario del hombre,(261) *Adán Kadmon*, el unigénito. No se trata de algo contingente, sino de una actividad eterna que no pertenece meramente a un tiempo; en Dios hay solamente un nacimiento, el acto en cuanto actividad eterna —una determinación que pertenece esencialmente a lo universal.[73] Lo esencial es que esta σοφία, el unigénito, permanece igualmente en el seno de Dios y, en consecuencia, la diferencia es nula. Esta verdad, esta Idea, ha fermentado en esas formas. Lo capital consiste en saber que estos fenómenos, por salvajes que sean, son racionales, que tienen su fundamento en la razón y en saber qué razón hay allí. Pero también hay que saber discernir la forma de racionalidad que está presente y que todavía no es adecuada al contenido. En efecto, esta Idea propiamente[74] ha sido puesta más allá del hombre, del mundo, del pensamiento y de la razón, y ella ha sido contrapuesta de tal modo que esta determinación, que es toda verdad y la sola verdad, ha sido considerada como algo meramente peculiar de Dios, algo que se queda más allá y que no se refleja en aquello que aparece en la alteridad como mundo, naturaleza, hombre. En esa medida esta idea fundamental no ha sido considerada como Idea universal.

Jacob Böhme(262) fue el primero que reconoció la Trinidad de otra manera, como universal. Las modalidades de su representar y pensar son más bien fantásticas y salvajes; él no se elevó a formas puras del pensar. Pero el fundamento predominante de su fervor y de su lucha fue conocer la Trinidad en todas las cosas y por doquier. El dijo, por ejemplo, que la Trinidad debía nacer en el corazón del hombre. Ello es el fundamento universal de todo aquello que debe ser considerado según la verdad como finito, pero, en su finitud, como la verdad que está en él. Así, Jacob Böhme ha intentado que la naturaleza y el corazón o el espíritu del hombre fueran representados según su modalidad,

ciertamente, pero [también] según las determinaciones de la Trinidad.

En la época reciente, y especialmente gracias a la filosofía kantiana,(263) esta tríada volvió a llamar la atención como un cierto tipo, como un esquema, ciertamente sin ningún modo de desarrollo, pero ya en formas de pensamiento muy determinadas. 200 Pero uno de los aspectos consiste en que la Idea, en la medida en que es sabida como lo esencial y como la naturaleza de Dios, no debe ser mantenida ahí enfrente, como un más allá, como había ocurrido antes, sino que la meta del conocer es saber la verdad también en lo particular; **/84/** y, si se conoce esto, todo lo que es 205 verdad en lo particular contiene la forma de esta Idea. En efecto, conocer significa saber algo en su distintividad; pero la naturaleza de éste es la naturaleza de la distintividad misma, y esta naturaleza de la distintividad es la que ha sido expuesta en la Idea. La[75] exposición de la Lógica(264) consiste en que esta Idea es lo 210 simplemente verdadero, que todas las determinaciones del pensamiento son este movimiento del determinar. **/92/**

El segundo elemento

Ahora, pues, consideramos la Idea eterna en el segundo 215 elemento, en la forma de la conciencia, del representar en general, o esta Idea en cuanto que sale de su universalidad e infinitud y entra en la determinación de la finitud.

Aquí la primera modalidad es nuevamente la modalidad y forma de la universalidad de la Idea en cuanto a su contenido, 220 pero también en este sentido: Dios está por doquier. El está presente en todas las cosas; la presencia de Dios es precisamente esta verdad que está en todas las cosas. Aquí puede advertirse, además, lo siguiente: Lo[76] universal, esto es, lo abstracto, debe encabezar la ciencia; científicamente se debe comenzar por lo 225

universal. Pero de hecho él es lo posterior en la existencia; es lo virtual que aparece tardíamente, en el saber, y que llega tardíamente a la conciencia y al saber. La forma de la Idea aparece como resultado el cual, empero, es lo virtual, el comienzo; así como el contenido de la Idea consiste en que lo último es lo primero y lo primero lo último, también lo que aparece como resultado es el presupuesto, lo virtual, el fundamento. Ahora hay que considerar esta Idea en el segundo elemento, en el elemento de la aparición en general.

Desde dos aspectos podemos comprender esta progresión.

El primero es el siguiente. El sujeto para el cual es esta Idea es el sujeto pensante. Las formas de la representación tampoco suprimen **/93/** nada de la naturaleza de esta forma fundamental, a saber, que esta forma fundamental existe solamente para los hombres como pensantes. El sujeto se comporta simplemente pensando y piensa esta Idea; pero el sujeto es también autoconciencia concreta. En consecuencia, esta Idea debe existir para el sujeto como autoconciencia concreta, como sujeto real.

También podría decirse: Aquella Idea es la verdad absoluta; la verdad absoluta es para el pensar; ahora bien, para el sujeto la Idea debe ser no solamente verdad, sino que el sujeto debe tener, respecto de la Idea, la certeza que corresponde a este sujeto como tal, como finito, empírico y concreto, como sujeto sensible. La Idea no goza de certeza para el sujeto sino en cuanto que ella es percibida y existe para el sujeto. Aquello de lo que puedo decir: «eso es», goza de certeza para mí, es sabido inmediatamente, es cierto. Demostrar que aquello que es, también es necesario o que aquello que es cierto para mí es verdadero configura una mediación ulterior y no es más algo asumido inmediatamente; así configura la transición a lo universal.[77]

El otro aspecto de la progresión parte de la Idea. El eterno ser-en-sí-y-para-sí consiste en desplegarse, determinarse, juzgarse, ponerse como diferente; pero la diferencia también está superada eternamente, en ella lo que es en sí y para sí ha retornado a sí

eternamente —solamente en esa medida es espíritu. Lo diferente ha sido determinado de manera que la diferencia haya desaparecido inmediatamente, de manera que ella sea una relación de Dios, de la Idea, consigo misma. Este diferenciar es solamente un movimiento o un juego del amor consigo mismo en el que no se llega a la seriedad de la alteridad, de la separación y del desdoblamiento. En esta medida lo otro es determinado como Hijo y lo que-es-en-sí-y-para-sí es determinado como amor, según el sentimiento — en una determinación superior, como espíritu que está cabe sí mismo, que es libre. En la Idea determinada de este modo existe la determinación de la diferencia, pero de manera todavía inacabada; se trata solamente de la diferencia abstracta en general. Todavía no estamos con la diferencia en su peculiaridad; la diferencia es sólo una determinación. Los[78] diferentes son puestos como lo mismo y todavía no han llegado a determinarse como poseyendo una determinación diversa.

Desde este aspecto el juicio [*Urteil*] de la Idea debe comprenderse de manera que lo otro que denominamos también «Hijo» reciba la determinación de lo otro en cuanto tal —de modo que esto **/94/** otro existe como algo libre para sí mismo, de modo que aparece como algo real, exterior, sin Dios, como algo que es. Su idealidad, su eterno haber retornado en lo que es en sí y para sí es puesto como inmediatamente idéntico en la primera identidad o Idea. Para que la diferencia exista[79] se requiere la alteridad y que lo diferente sea la alteridad como existente [*Seiendes*]. Solamente la Idea absoluta se determina a sí misma y, en la medida en que se autodetermina como absolutamente libre en sí, está segura en sí misma. Ella es esto en cuanto que se autodetermina a dejar en libertad lo determinado, de manera que exista autónomamente, como objeto autónomo. Lo libre no está presente sino para lo libre; solamente para el hombre libre existe también otro como libre.[80] La libertad absoluta de la Idea consiste en que ella, en su determinar y juzgar, deja que lo otro

sea libre y autónomo. Este otro que ha sido dejado en libertad y autonomía es el mundo en general.

La verdad del mundo es solamente su idealidad, no el hecho de que él posea verdadera realidad. El mundo consiste en ser, pero sólo idealmente; no es algo eterno en sí mismo, sino algo creado cuyo ser solamente es algo puesto. El ser del mundo consiste, por decirlo así, en poseer solamente un instante el ser,[81] en superar esta separación suya respecto de Dios, este desdoblamiento, y en ser solamente esto: retornar a su origen, ingresar en la relación del espíritu y del amor y mantenerse en la relación del espíritu y del amor que es el tercer elemento. Así, el segundo elemento es el proceso del mundo en sí, que pasa de la caída y de la separación a la reconciliación.

El segundo elemento es la creación del mundo. Lo primero en la Idea es solamente la relación del Padre con el Hijo en una reconciliación eterna o en un no ser reconciliados porque ahí no se encuentra todavía ninguna caída. Pero lo otro recibe también la determinación de la alteridad, del existente. Es en el Hijo, en la determinación de la diferencia que prosigue la determinación hacia una diferencia ulterior, en cuanto que la diferencia obtiene su derecho, el derecho de la diversidad.

Esta transición que está en el momento del Hijo ha sido expresada por Jacob Böhme, como se dijo,(265) en cuanto que el primer unigénito, Lucifer, el portador de la luz, había sido el resplandor, la claridad, pero había introyectado en sí su imagen, es decir, se había puesto para sí y prosiguió hasta el ser y así cayó. Pero **/95/** en su lugar ingresó inmediatamente el unigénito eterno. Aquel otro no es considerado en este punto de vista como Hijo, sino como mundo exterior, como mundo finito que está fuera de la verdad, como el mundo de la finitud donde lo otro posee la forma de ser, pero por naturaleza es solamente lo ετερον,(266) lo determinado, diferente, limitado y negativo. El mundo finito es el aspecto que se diferencia de aquel otro que permanece en la unidad. Así se descompone en el mundo natural y el mundo del

espíritu finito. Ahora la naturaleza ingresa en la relación con el hombre y no en la relación directa con Dios, porque la naturaleza no es saber. Dios es el Espíritu; la naturaleza no sabe nada del Espíritu. Ella está hecha por Dios pero no entra en relación directa con El, en cuanto que ella no está sabiendo. Ella está solamente relacionada con el hombre y en esta relación ella es lo que se llama el aspecto de su dependencia. Pero en la medida en que el pensar conoce que ella es creada por Dios y que en ella hay entendimiento y razón, ella es sabida por el hombre pensante. Ella es puesta en relación con lo divino en cuanto que se conoce la verdad de ella.[82] (267) (268) (269)**/112/**

La[83] [84] verdad es considerada como puesta en el segundo elemento, en el elemento finito. Lo primero que debemos considerar es la apetencia de la verdad, lo segundo es el modo de su aparición. **/113/**

Por lo que concierne a lo primero, a la apetencia, con ella se presupone que en el espíritu subjetivo se encuentra la exigencia de saber la verdad absoluta. Esta apetencia implica inmediatamente el hecho de que el sujeto carece de verdad. Pero en cuanto espíritu él está simultáneamente por encima de esta carencia de verdad, la cual es para el sujeto lo que debe ser superado. Más concretamente, la carencia de verdad implica que el sujeto se encuentra en su desdoblamiento respecto de sí mismo y, según eso, la apetencia expresa que este desdoblamiento que está en el sujeto respecto de su verdad es superado y reconciliado y que esta reconciliación en sí mismo no puede ser sino reconciliación con la verdad. Ésta es la forma más precisa de la apetencia. Se trata de esta determinación, que el desdoblamiento está simplemente en el sujeto, que el sujeto es malo, que es el desdoblamiento en sí, la contradicción, no lo disgregado, sino lo simultáneamente recogido en sí. Sólo mediante eso él está desdoblado y es la contradicción en sí mismo.

De aquí se sigue la exigencia de recordar y determinar lo que es la naturaleza y definición del hombre para sí y la manera cómo debe ser considerada esa naturaleza, cómo debe considerarse el hombre y qué debe saber él acerca de sí mismo. Aquí llegamos inmediatamente a determinaciones opuestas. La una dice: El hombre es bueno por naturaleza, su esencia universal y substancial es buena; él no está desdoblado en sí mismo, sino que su esencia y su concepto consisten en que él es por naturaleza armonía consigo y paz consigo mismo. Contra esa determinación está la segunda: El hombre —en su ser natural y substancial— es malo por naturaleza. Éstas son las oposiciones ante todo para nosotros, para la consideración exterior: ora esta opinión ora aquélla han estado en boga. Lo ulterior consiste en que no se trate solamente de una consideración que hacemos nosotros, sino de que el hombre sepa cómo está constituido él mismo y cuál es su destino.

El hombre es bueno por naturaleza:[270] en nuestra época esta representación es más o menos lo que predomina.[85] Pero si es verdadera la tesis de que el hombre por naturaleza es bueno y no está desdoblado, el hombre no apetece la reconciliación ni necesita ninguna reconciliación y así todo el itinerario que hemos considerado es superfluo.

Es esencial decir que el hombre es bueno; él es espíritu **/114/** virtualmente, es racionalidad, ha sido creado a imagen de Dios.[271] Dios es el bien y el hombre en cuanto espíritu es el espejo de Dios; él es bueno virtualmente. Ésta es una tesis correcta. Precisamente en esta tesis se funda exclusivamente la posibilidad de su reconciliación. Pero la dificultad y ambigüedad de la tesis reside en la determinación de lo «virtual» [*an sich*]. El hombre es bueno virtualmente; con ello se cree haber dicho todo, pero esta virtualidad es precisamente la unilateralidad con la que no se ha dicho todo. El hombre es bueno virtualmente, es decir, es bueno sólo intrínsecamente, según su concepto, pero no por ello es bueno según su realidad efectiva [*Wirklichkeit*]. El hombre, en

cuanto que es espíritu, debe ser realmente, es decir, para sí [*für sich*] lo que él es verdaderamente. La naturaleza física persiste en lo virtual, es el concepto virtual.[86] Precisamente esto, el ser el hombre bueno virtualmente — este «virtualmente» contiene esta deficiencia. Las leyes de la naturaleza son la virtualidad de la naturaleza; ella permanece fiel a sus leyes y no se aparta de ellas. Éstas son su substancialidad y justamente por eso ella se queda dentro de la necesidad. En cambio, el otro aspecto consiste en que el hombre debe ser para sí mismo lo que él es virtualmente —en que él deba llegar a serlo para sí. «Bueno por naturaleza» significa «bueno inmediatamente» y el espíritu consiste justamente en no ser algo natural e inmediato, sino que, en cuanto espíritu, el hombre consiste en salir de la naturalidad y en pasar a esta separación de su concepto y de su ser-ahí inmediato. Pero en la naturaleza el concepto no llega a su ser-para-sí; en ella no interviene esta separación entre un individuo y su ley o esencia substancial, porque justamente ese individuo no es libre. En cambio, el hombre consiste en oponerse a su ser-virtual [*Ansichsein*], a su naturaleza universal y en ingresar en esta separación.

La otra determinación resulta inmediatamente de lo que acaba de ser dicho, de que el hombre no debe seguir siendo tal como él es inmediatamente; él debe ir más allá de su inmediatez: eso es el concepto del espíritu. El hombre es bueno por naturaleza: eso es correcto, pero con ello se ha dicho solamente algo unilateral. Aquel ir más allá de su naturalidad y de su ser virtual es ante todo lo que fundamenta el desdoblamiento en el hombre, aquello por medio de lo cual se pone el desdoblamiento. Este desdoblamiento es un salir de aquella naturalidad e inmediatez; pero esto no debe entenderse como si lo malo fuera solamente aquel salir, sino que este salir ya está contenido en la naturalidad misma. Lo virtual[87] es lo inmediato; pero, puesto que lo virtual del hombre es el espíritu, **/115/** el hombre es, ya en su inmediatez, el salir de ella, el decaer de ella, de su ser-virtual. En ello se fundamenta la

segunda tesis: el hombre es malo por naturaleza; su ser-virtual, su ser-natural es lo malo. El defecto se encuentra inmediatamente en su ser-natural; por ser espíritu él es diferente de su ser-virtual y es el desdoblamiento.[88] El hombre es malo si existe solamente según su naturaleza. La manera cómo el hombre existe virtualmente, según su concepto, es denominada, bastante abstractamente, «el hombre según su naturaleza»; pero en sentido concreto el hombre natural es el hombre que sigue sus pasiones e impulsos, que está en el deseo y aquel cuya ley es su inmediatez natural. El hombre en su ser-natural es inmediatamente un ser volitivo y, en la medida en que el contenido del querer no es sino el impulso y la inclinación, el hombre es malo. El no es más un animal en cuanto a la forma, en cuanto que posee voluntad y querer; pero el contenido, el fin de su querer, sigue siendo todavía lo natural. Éste es el punto de vista, ciertamente superior, de que el hombre es malo por naturaleza precisamente porque él es algo natural.

La vacua representación de que el primer estado del hombre fue el estado de inocencia equivale al estadio de la naturalidad, del animal. El hombre no debe ser inocente, animal; en la medida en que es bueno no debe ser bueno como una cosa natural, sino de manera responsable, voluntaria e imputable. Responsabilidad [*Schuld*] significa simplemente imputabilidad. El hombre bueno es bueno con su voluntad y por ella y, en esa medida, con su responsabilidad. «Inocencia» [*Unschuld*] significa carecer de voluntad, existir ciertamente sin maldad, pero también sin bondad. Todas las cosas naturales, todos los animales son buenos; pero esta bondad no puede corresponder al hombre.[89]

La exigencia absoluta consiste en que el hombre no persista como voluntad natural y como ser natural. Ciertamente él es simultáneamente conciencia, pero puede ser, en cuanto hombre, un ser natural en la medida en que lo natural constituye el fin, el contenido y la determinación de su querer. Debemos examinar más en detalle esta determinación. El hombre es hombre en

cuanto sujeto y, en cuanto sujeto natural, es este sujeto singular, así como su voluntad es esta voluntad singular colmada con el contenido de la singularidad. Esto quiere decir que el hombre natural **/116/** es egoísta. Ahora bien, del hombre llamado bueno exigimos al menos que se regule según determinaciones y leyes universales. La naturalidad de la voluntad es, más concretamente, el egoísmo de la voluntad; en cuanto natural su voluntad es particular, diferente de la universalidad de la voluntad y opuesta a la racionalidad de la voluntad formada para lo universal.

Si ahora consideramos lo que el hombre es virtualmente, ahí encontramos inmediatamente la defectuosidad del ser-virtual. Por el hecho de que el hombre es malo en cuanto que es voluntad natural no ha sido superado el otro aspecto, de que él es bueno virtualmente; él sigue siendo siempre eso según su concepto. Pero el hombre es reflexión y conciencia, y con ello es diferenciar en general, es un sujeto real, un «este» diferente de su concepto y, en la medida en que este sujeto es primariamente diferente y no ha regresado todavía a la unidad e identidad de la subjetividad y del concepto o a la racionalidad, su realidad es la realidad natural y ésta es egoísmo. El ser malo presupone inmediatamente la relación de la realidad con el concepto; pero con esto ha sido puesta la contradicción del ser-virtual o concepto y de la singularidad, la contradicción del bien y del mal. Ésta es, pues, la oposición [por] la que preguntamos ante todo. Es falso preguntar: ¿el hombre es por naturaleza bueno o malo? Ésta es una posición falsa. Igualmente superficial es decir que él es tanto bueno como malo. Virtualmente, según su concepto, él es bueno; pero esta virtualidad es una unilateralidad e implica la determinación [opuesta] de que la realidad efectiva, el sujeto, el «éste» es solamente voluntad natural. Con ello han sido puestos tanto lo uno como lo otro, pero en contradicción, de manera que uno de los dos aspectos presupone el otro y de manera que no solamente uno, sino ambos están en esta relación de oposición.

Ésta es la primera determinación fundamental, la determinación conceptual esencial. **/126/**

Lo siguiente es el tipo de figura en la cual esta determinación conceptual aparece en la representación como una historia **/127/** y es representada para la conciencia de una manera intuitiva y sensible, de manera que sea considerada como un acontecimiento. Se trata de la historia conocida en el Génesis. Se dice[272] que Dios creó al hombre a su imagen: ése es el concepto del hombre. [90] El hombre vivió en el paraíso que puede ser denominado un jardín de animales. Esta vida es llamada estadio de inocencia. Además se dice[273] que en el paraíso se encontraba el árbol del conocimiento del bien y del mal y que el hombre comió del árbol contrariando el mandamiento de Dios. Por un lado se afirma formalmente que este comer fue la transgresión de un mandamiento; pero lo esencial es el contenido que hay que establecer, que el pecado consistió en el hecho de que el hombre comió del árbol del conocimiento del bien y del mal y con ello aparece ciertamente el fraude de la serpiente, de que el hombre será igual a Dios si posee el conocimiento del bien y del mal.

Se dice, pues, que el hombre comió de este árbol. Del contenido se desprende que el fruto es una representación exterior que pertenece solamente a la exposición sensible. De hecho se dice que el hombre se elevó al conocimiento del bien y del mal y que este conocimiento y diferencia es la fuente del mal, el mal mismo. El ser-malo es puesto en el acto del conocer, de la conciencia. Ciertamente, como se dijo más arriba,[274] el ser-malo reside en el conocer, el conocer es la fuente del mal.

Porque conocer o, en general, conciencia, significa este juzgar, este distinguirse en sí mismo. Dos animales no poseen ninguna conciencia, no tienen este diferenciarse en sí mismos y carecen de todo libre ser-para-sí respecto de la objetividad en general. Pero el desdoblamiento es lo malo, es la contradicción; él contiene los dos aspectos, el bien y el mal. Solamente en este desdoblamiento está contenido el mal y por eso él mismo es el

mal. Por consiguiente es muy correcto decir que es la conciencia aquello en donde aparece primeramente el bien y el mal.

Se representa que el primer hombre experimentó esta caída. 545 Ahí tenemos nuevamente esta manera sensible de expresarse. Según el pensamiento la expresión «el primer hombre» significa tanto como «el hombre virtual», «el hombre en cuanto hombre», no cualquier hombre singular, contingente, no uno entre tantos, sino el absolutamente primero, el hombre según su concepto. El 550 hombre en cuanto tal es conciencia; por ser hombre él ingresa en este desdoblamiento, en la conciencia la cual, en su determinación ulterior, es el conocimiento. Pero en la medida en que el hombre universal **/128/** es representado como primero, es representado como distinto de los demás. Por eso surge la pregunta: ¿es solamente uno el que hizo esto? ¿Cómo esto llegó a los demás? 555 Ahí entonces interviene la representación de la herencia del pecado que se transmite a todos. Mediante ésta se corrige la otra representación deficiente, de que el hombre como tal sea intuido como un primer hombre. Mediante esta representación de la comunicación y de la herencia queda integrada la unilateralidad, 560 que el desdoblamiento, que reside simplemente en el concepto del hombre, sea representado como el acto de un hombre singular. Nosotros no necesitamos ninguna de las dos representaciones, ni la primera ni aquella otra que la corrige; es el hombre como tal el que, en cuanto conciencia, experimenta este desdoblamiento. 565

Pero así como en este desdoblamiento se encuentra el mal, también en él se encuentra el centro de la conversión que la conciencia contiene en sí, de manera que también este desdoblamiento ha sido superado.[91] Cuando el relato informa que un ser extraño, la serpiente, tentó al hombre bajo el pretexto 570 de que el hombre sería igual a Dios cuando supiera distinguir el bien y el mal se representa así que el acto del hombre provino del principio malo. Pero se pone en boca del mismo Dios la confirmación de que el conocimiento del bien y del mal pertenece 575 a lo divino del hombre. El[92] mismo dice:(275) «Mira, Adán se ha

vuelto como uno de nosotros». La palabra de la serpiente no era, pues, ningún engaño. Esto habitualmente es pasado por alto según el prejuicio que se ha tenido una vez; se cree que se trata de una ironía(276) de Dios, que Dios ha hecho una sátira.[93] 580

A continuación el trabajo y el parto de las mujeres son caracterizados como castigo del pecado.(277) En general ésta es una consecuencia necesaria. El animal no trabaja o lo hace sólo por coacción, no por naturaleza; no come su pan con el sudor de su rostro ni produce él mismo su pan, sino que encuentra en la 585 naturaleza la satisfacción de todas las necesidades que tiene. También el hombre encuentra en la naturaleza el material para ello, pero el **/129/** material, puede decirse, es lo que menos cuenta para él; la mediación infinita de la satisfacción de sus necesi 590 dades acontece solamente por el trabajo. El trabajo corporal con el sudor del rostro y el trabajo del espíritu, más penoso que aquél, están conectados inmediatamente con el conocimiento del bien y del mal. El hecho de que el hombre debe hacerse lo que él es y el hecho de que él come el pan con el sudor de su rostro y de que 595 debe producirlo pertenecen a lo esencial y a lo excelente del hombre y se conectan necesariamente con el conocimiento del bien y del mal.

A continuación está la representación de que en el paraíso se erguía además un segundo árbol, el árbol de la vida, y que Dios 600 habría querido expulsar a Adán [del paraíso] para que no fuera inmortal.(278) También esto es dicho en una representación simple e ingenua. Hay dos líneas[94] para los anhelos del hombre: la una está dirigida a vivir, en una dicha inalterada, en armonía consigo mismo y con la naturaleza exterior; el animal permanece en esta 605 unidad mientras que el hombre debe ir más allá de esto. La otra línea se dirige al deseo de vivir eternamente. La representación del árbol de la vida se ha plasmado según este[95] último deseo. Si lo consideramos más de cerca se muestra inmediatamente que esto es solamente una representación infantil. El hombre como 610 viviente singular, su vitalidad y naturalidad deben morir.[99] Por

una parte ha sido representado que el hombre en el paraíso y sin pecado es inmortal; podría vivir eternamente.[97] Porque si la muerte exterior no fue sino una consecuencia del pecado, el hombre en el paraíso habría sido virtualmente inmortal. Por otra parte, también ha sido representado que el hombre sería inmortal solamente cuando comiera del árbol de la vida — pero sin el pecado no podría asumirse la hipótesis de que él comió del árbol de la vida, porque esto le estaba prohibido. — Ahora bien, el asunto consiste simplemente en que el hombre no es inmortal sino por el conocimiento; porque solamente el pensar hace que él no sea un alma mortal y animal, sino pura y libre. El conocer o el pensar es la raíz de su vida, de su inmortalidad en cuanto totalidad en sí misma. El alma animal está sumergida en la corporalidad; en cambio, el espíritu es totalidad en sí mismo. Tal es la primera representación. **/116/**

El segundo punto consiste en que el parecer que hemos concebido como esencial en el pensamiento deba llegar a ser real en el hombre en general, es decir, que el hombre llegue hasta la infinitud de esta oposición de bien y mal en él, que él —que es algo natural— se sepa malo en cuanto naturalidad, que él llegue a ser consciente de esta oposición[98] en sí mismo y que sepa que él es el malo. Pero corresponde igualmente a este ámbito que el mal se refiera simultáneamente al bien, que la exigencia del bien **/117/** y de ser-bueno esté presente, que el hombre llegue a la conciencia de esta contradicción y a dolerse por ella, por este desdoblamiento. En todas las religiones hemos encontrado la forma de esta oposición. Pero la oposición respecto de la potencia de la naturaleza, de la ley ética, de la voluntad ética, de la eticidad o del destino — todas estas oposiciones son de orden inferior y contienen solamente[99] algo particular. Ahí cuenta esto: el hombre que transgrede un mandamiento es malo, pero solamente en este caso particular; él se opone solamente a este mandamiento particular. En la religión persa vimos(279) que el bien y el mal, la luz y la tiniebla se encontraban en una oposición mutua universal;

pero la oposición existe fuera del hombre y éste se encuentra fuera de ella — esta oposición abstracta no existe dentro de él mismo.

Por eso se exige que el hombre[100] deba captar en sí mismo esta oposición abstracta. No se trata de que él haya transgredido este o aquel mandamiento, sino de que él es malo virtualmente, que es simplemente malo en general y en lo más íntimo de sí mismo, que esta determinación de lo malo es determinación de su concepto — de esto él debe tomar conciencia. Se trata de esta profundidad. Se denomina «profundidad» la abstracción, la pura universalización de la oposición, el hecho de que sus extremos adquieren mutuamente esta determinación enteramente universal. 650 655

Ahora esta oposición posee estas dos formas. Por un lado está la oposición de lo malo, el hecho de que la oposición misma es lo malo; es la oposición respecto de Dios. Por otro lado está la oposición respecto del mundo, el hecho de que él se encuentre en el desdoblamiento respecto del mundo; es la desdicha, el otro aspecto del desdoblamiento. **/118/** 660

Consideremos primeramente la relación del desdoblamiento con uno de los extremos, con Dios. **/117/** Para que en el hombre exista la apetencia de la reconciliación universal —es decir, la reconciliación divina y absoluta— hace falta que la oposición haya alcanzado esta infinitud, que esta universalidad abarque lo más íntimo, que no exista nada fuera de esta oposición, que la oposición no sea nada particular. Ésta es la profundidad más honda. **/118/** El hombre que posee en sí esta conciencia de ser esta contradicción en lo más íntimo, experimenta ahí el dolor infinito acerca de sí mismo. El dolor existe solamente en la oposición respecto de un deber, de algo afirmativo; aquello que en sí no es más algo afirmativo tampoco experimenta contradicción ni dolor. Dolor es precisamente la negatividad dentro de lo afirmativo, el hecho de que esto afirmativo en sí mismo es lo que se contradice y lo que es herido. Este dolor es, pues, uno de los momentos del mal. El mal meramente aislado es una abstracción; él *está* 665 670 675 680

solamente en la oposición respecto del bien y, en la medida en que está dentro de la unidad del sujeto, éste se desdobla y el desdoblamiento es el dolor infinito. Si en el mismo sujeto, en su intimidad, no existiera igualmente la conciencia del bien, la exigencia infinita del bien, no habría ningún dolor y así el mal mismo sería una nada vacía —porque él no existe sino en esta oposición. 685

El mal y este dolor pueden ser infinitos solamente cuando el bien, cuando Dios es sabido como Dios uno y como Dios puro y espiritual; solamente cuando el bien es esta unidad pura, en la fe en Dios uno y en la relación con El, lo negativo puede y debe proseguir hasta esta determinación de lo malo y la negación puede proseguir hasta esta universalidad. De esta manera uno de los aspectos de este desdoblamiento está presente por la elevación del hombre a la unidad pura y espiritual de Dios. Este dolor y esta conciencia son la condición del ahondamiento del hombre en sí mismo y a la vez en el momento negativo del desdoblamiento, del mal. Ése es el ahondamiento objetivo[101] e interior en el mal; el ahondamiento interior afirmativo se lleva a cabo en la pura unidad de Dios. 690 695 700

En este punto ocurre que el hombre, yo en cuanto hombre natural, soy inadecuado[102] respecto de lo verdadero e igualmente la verdad del bien uno está fijada en mí infinitamente. Esta inadecuación se determina así a lo que no debe ser. La tarea y la exigencia son infinitas. Puede decirse: En tanto soy hombre natural tengo conciencia de mí por una parte, pero la naturalidad consiste más bien en la carencia de conciencia y de voluntad respecto de mí. Yo soy el que actúa según la naturaleza y bajo este aspecto soy —suele decirse— inocente, porque **/119/** no poseo conciencia alguna de lo que hago, carezco de voluntad propia, no actúo por inclinación, sino que me dejo sorprender por los impulsos. Pero esta inocencia desaparece aquí, en esta oposición que hemos visto; porque justamente el ser natural inconsciente y abúlico del hombre es lo que no debe ser y con ello 705 710

es declarado malo ante la unidad pura, ante la pureza perfecta que yo reconozco como verdad absoluta. Lo antedicho implica que[103] lo inconsciente y lo abúlico deben ser considerados esencialmente como lo malo. Y así la contradicción permanece siempre, cualquiera fuere el lado hacia el que uno se[104] vuelva. 715

En tanto aquella pretendida inocencia se determina como lo malo, permanece mi inadecuación respecto de mi esencia, respecto de lo absoluto y sé siempre que, de este o de aquel lado, no soy lo que debo ser. 720

Tal es la relación con uno de los extremos, y el resultado, la modalidad más determinada de este dolor, es mi humillación, mi contrición; tengo dolor de mí porque yo, en cuanto natural, soy inadecuado a aquello que a la vez sé como mi misma esencia que reside en mi saber y en mi querer de manera que yo sea eso. 725

Por lo que atañe a la relación con el otro extremo, con el mundo, la separación aparece aquí como desdicha, en cuanto que el hombre no está satisfecho en el mundo.[105] En cuanto ser natural el hombre se relaciona con otro ser natural y el otro se relaciona con él como potencias y, en esta medida, tanto él como los otros son contingentes. Pero sus exigencias superiores, las exigencias de la eticidad, son exigencias y determinaciones de la libertad. En tanto estas exigencias justificadas virtualmente en su concepto —sabe el bien y el bien está en él— no encuentran su satisfacción en el ser-ahí, en el mundo exterior, él cae en la desdicha. 730 735 740

Esta desdicha es lo que ahora repliega y reprime al hombre dentro de sí mismo y, en tanto existe en él esta firme exigencia de la racionalidad del mundo que él no encuentra cumplida —que él abandone el mundo y alcance la satisfacción de la dicha— él abandona el mundo y busca la dicha y la satisfacción en su acuerdo consigo mismo. Para alcanzar el acuerdo de su aspecto afirmativo con el ser-ahí, él abandona el mundo exterior, relega su dicha a su interior y se satisface en sí mismo. **/120/** 745

Este elemento[106] —aquel dolor que proviene de la universalidad, de arriba—, ha sido visto(280) en el pueblo judío; ahí permanece la exigencia infinita de la pureza absoluta respecto de mí en mi naturalidad, en mi querer y saber epíricos. Lo otro, el replegarse de la desdicha al interior del hombre, es el punto de vista en el que desembocó el mundo romano —aquella desdicha universal del mundo. Vimos(281) [ahí] la interioridad formal que se satisface en el mundo como[107] dominio de los fines divinos que es representado, creído y sabido como dominio mundano.

Ambos aspectos tienen su unilateralidad. El primero puede ser caracterizado como sensación de humillación;[108] el otro es la elevación abstracta del hombre a sí mismo, el hombre que se concentra en sí mismo —así se trata del estoicismo y del escepticismo. La modalidad estoica o escéptica se remitía a sí misma y debía satisfacerse en sí misma. En esta independencia y rigidez del ser-cabe-sí debía ella poseer la dicha, su acuerdo consigo misma; en este abstracto ahondamiento suyo en [su] interioridad presente a ella y autoconsciente, ella debía encontrar su reposo.

Aquí se trata de los momentos más elevados y más abstractos; se trata de la suprema oposición y ambos aspectos son la oposición en su universalidad más perfecta, en lo más íntimo, en lo universal mismo —la oposición en su profundidad máxima. Pero, como se dijo, ambas formas son unilaterales. La una contiene aquel dolor, aquella humillación abstracta; allí lo supremo es simplemente la inadecuación del sujeto respecto de lo universal, el desdoblamiento y el desgarramiento que no son colmados ni compensados, el punto de vista de la antítesis más abstracta de lo infinito, por un lado, y de un finito firme, por el otro lado —este finito es la finitud abstracta. Lo que me corresponde como mío de esta manera no es sino lo malo. Esta abstracción encuentra su complemento en el otro aspecto, a haber, en el pensar en sí mismo; él es mi propia adecuación, el hecho de estar satisfecho en mí mismo y el poder satisfacerme en mí

mismo. Pero esta segunda forma aisladamente tomada es igualmente unilateral porque ella es solamente lo afirmativo, el afirmarse unilateralmente en mí mismo. El primer aspecto, la contrición, es solamente negativo, sin afirmación en sí; el segundo debe ser la afirmación pura, el satisfacerse **/121/** en sí mismo. Pero este satisfacerme en mí mismo es tan sólo una satisfacción abstracta; ella acontece solamente mediante la huida del mundo, de la realidad —mediante la inactividad. En la medida en que es huida de la realidad es también huida de mi realidad, y ciertamente no de mi realidad externa, sino de mi querer. Yo en cuanto este sujeto, en cuanto voluntad colmada —esta realidad de mi voluntad— nada de todo esto me queda, sino solamente la inmediatez de mi autoconciencia. Ésta ciertamente es completamente abstracta, pero ahí[109] se contiene esta última extremidad de lo profundo y ahí la he conservado. No se trata de la abstracción de mi realidad abstracta dentro de mí mismo o de mi autoconciencia inmediata, de la inmediatez de mi autoconciencia. En este aspecto predomina lo afirmativo; pero él no carece de aquella negación de la unilateralidad del ser inmediato, mientras que allí la negación es lo unilateral. Ahora bien, en estos dos momentos está contenida la necesidad de la transición. 785 790 795 800 805

El concepto de las religiones precedentes se ha purificado hasta esta oposición y, en cuanto ella se ha mostrado y expuesto como exigencia existente, ello ha sido expresado así: «Pero cuando se cumplió el tiempo, Dios envió a su Hijo.»(282) Es decir: está presente el espíritu, la exigencia del espíritu que muestra la reconciliación. **/138/** 810

La[110] apetencia más profunda del espíritu consiste en que la oposición sea aumentada en el sujeto hasta su extremo universal, es decir, hasta su extremo más abstracto. Eso es aquel desdoblamiento y dolor que hemos considerado. Por el hecho de 815

que sus dos **/139/** aspectos no se disgregan, sino que son esta contradicción en la unidad del sujeto, éste demuestra ser fuerza infinita de unidad: él puede aguantar esta contradicción. Tal es la energía unificadora, formal y abstracta pero infinita, que él posee. Aquello que permite satisfacer la apetencia es la conciencia de la conciliación, de la superación y de la nulidad de la oposición, de modo que la verdad no es la oposición, sino más bien el alcanzar la unidad mediante la negación de la oposición. Tal es la paz, la reconciliación exigida por la apetencia. La reconciliación es exigida por la apetencia del sujeto y la apetencia reside en él en cuanto uno infinito, idéntico a sí mismo.

Esta superación de la oposición reviste dos aspectos. Primeramente el sujeto debe llegar a ser consciente de que aquellas oposiciones son virtualmente nulas y de que la verdad es lo interior, el haber sido superada la oposición. En segundo lugar, puesto que ella ha sido superada virtualmente, según la verdad, el sujeto como tal en su ser-para-sí puede alcanzar y obtener la paz y la reconciliación mediante la superación de la oposición.

El hecho de que la oposición ha sido superada virtualmente constituye la condición, el presupuesto y *la posibilidad de* que el sujeto la supere también para sí. En esa medida se dice que el sujeto no alcanza la reconciliación desde sí mismo, es decir, desde sí mismo en cuanto sujeto particular y mediante su actividad y su actitud; no es su actitud de sujeto aquello mediante lo cual la reconciliación es y puede ser llevada a cabo. Su actitud no es sino el poner y el obrar de uno de los lados; el otro es el substancial, el fundamental, el que simplemente contiene la posibilidad de la disolución de la oposición, es decir, el hecho de que esa oposición virtualmente no existe. Más precisamente es el hecho de que la oposición surge eternamente y también es superada eternamente; el hecho de que también existe la reconciliación eterna. Que esto sea la verdad lo vemos en la Idea eterna y divina, en el hecho de que Dios, en cuanto Espíritu viviente, consiste en diferenciarse,

en poner a otro y en permanecer idéntico a sí en este otro, en poseer su identidad consigo mismo en este otro. Ésa es la verdad.

Esta verdad es la que debe constituir uno de los lados de los que debe tomar conciencia el hombre, el lado substancial que existe virtualmente. Podemos expresarnos con más precisión diciendo que la oposición es la inadecuación como tal. **/140/** La oposición o lo malo es la naturalidad del ser y querer del hombre o la inmediatez; ésta, en efecto, es la modalidad de lo natural. Con la inmediatez está puesta a la vez la finitud y esta finitud o naturalidad es inadecuada a la universalidad de Dios, de la Idea infinita y eterna, absolutamente libre en sí misma, existiendo cabe sí misma. Esta inadecuación es el punto de partida constitutivo de la apetencia. Pero la distintividad más precisa consiste en que esta inadecuación de los dos lados no desaparezca de la conciencia. La inadecuación está en la espiritualidad, reside en ella. El espíritu es el diferenciarse y el poner diferencias. Mientras son distintas y en el momento en el que son distintas ellas no son lo igual; ellas son diversas, inadecuadas la una a la otra. La inadecuación no puede desaparecer porque de lo contrario desaparecería el juicio del espíritu, su vitalidad, y así él dejaría de ser espíritu. La determinación consiste más bien en que ambos lados no sean meramente inadecuados, sino que, pese a esta inadecuación, la identidad de ambos lados resida en el hecho de que la alteridad, la finitud, la debilidad y la fragilidad de la naturaleza humana no puedan perjudicar para nada aquella unidad divina que es lo substancial de la reconciliación. El hecho de que no la perjudica ha sido visto en la Idea divina. Porque el Hijo es otra cosa que el Padre y la alteridad es diversidad, de lo contrario no hay Espíritu; pero lo otro es Dios, posee en sí toda la plenitud de la naturaleza divina. La determinación de la alteridad no afecta para nada al hecho de que este otro es el Hijo de Dios y, en consecuencia, Dios mismo.[111] Esta alteridad es lo que se pone y se supera eternamente, y este ponerse y superarse la alteridad es el amor, el Espíritu.

860 865 870 875 880 885

Lo malo, el otro aspecto, ha sido determinado abstractamente como lo meramente otro, finito y negativo, y Dios ha sido puesto en el otro lado como lo bueno, positivo y verdadero. Esta representación no es verdadera: aquello negativo y otro contiene en sí mismo también lo afirmativo y[112] se debe tomar conciencia de que ahí está contenido el principio de la afirmación, de que ahí se encuentra el principio de la identidad con el otro lado, de la misma manera que Dios en cuanto verdad no es meramente la identidad abstracta consigo, sino que es lo otro, la negación, el poner diversamente su propia determinación esencial, la determinación propia del Espíritu. 890 895 900

Esta[113] (283) (284) apetencia podría llegar así a la conciencia. Este ser-virtual, esta unidad virtual de la naturaleza divina y humana **/141/** debe llegar a ser consciente para el dolor infinito, pero solamente en cuanto al ser-virtud, en cuanto a la substancialidad, de manera que aquella finitud, debilidad y alteridad no afecte para nada aquella unidad substancial de ambas naturalezas. O bien, este hecho de que el hombre llega a la conciencia de la substancialidad de la unidad de la naturaleza divina y humana es tal que para él el hombre[114] aparece como Dios y Dios aparece como hombre. Tal es la necesidad,[115] la apetencia de esta aparición. La conciencia de la Idea absoluta(285) que poseemos en el pensar gracias a la filosofía debe ser producida aquí no para el punto de vista de la especulación filosófica, del pensar especulativo, sino en la forma de la certeza, de manera que la necesidad no sea entendida solamente desde el pensar, sino que ella sea cierta para el hombre, es decir, de manera que este contenido —la unidad de la naturaleza divina y humana— llegue a ser cierto, de modo que él obtenga, para los hombres, la forma de una intuición inmediata sensible y de un ser-ahí exterior y que ese contenido aparezca como visto en el mundo y experimentado en el mundo. Esta forma de la conciencia no especulativa debe ser tenida presente de una manera esencial; yo debo tenerla presente —ella debe ser cierta para el hombre. 905 910 915 920

Porque solamente es cierto aquello que existe inmediatamente en la intuición interior o exterior. Para que aquello fuera cierto para el hombre, Dios tuvo que aparecer encarnado en el mundo.(286) La necesidad de que Dios aparezca encarnado en el mundo es una determinación esencial; se deriva necesariamente de lo que precede, y es probada a partir de lo anterior; solamente así aquello puede llegar a ser cierto para el hombre, y así es verdad en la forma de la certeza. 925 930

Simultáneamente[116] hay que agregar la determinación más precisa de que la unidad de la naturaleza divina y humana tuvo que aparecer en un [solo] hombre. El hombre virtual *[an sich*] es lo universal, el hombre pensado. Pero aquí, en este punto de vista, no se trata del hombre pensado, sino de la certeza sensible; por consiguiente, esta unidad es intuida en un hombre, el hombre como singular, el hombre en la distintividad de la singularidad y de la particularidad. Pero ulteriormente no es posible detenerse en la determinación de la singularidad porque la singularidad como tal sería nuevamente universal. La singularidad en este punto de vista no es algo universal que existe en el pensamiento abstracto como tal. Aquí, **/142/** en cambio, se trata de la certeza de la intuición y de la sensación. Aquella unidad substancial es lo virtual del hombre; así ella es algo más allá de la conciencia inmediata, de la conciencia y del saber habituales. Así ella como tal debe ser determinada como algo que está ahí enfrente respecto de la conciencia subjetiva, la cual se comporta como conciencia habitual. Aquí reside justamente el hecho de que él debe aparecer a los otros como hombre singular excluyente, de una manera como no lo son ellos ni todos los singulares, sino solamente uno del cual ellos son excluidos: así[117] para ellos él está ahí enfrente como lo virtual [*Ansich*] y es un singular en cuanto ámbito de la certeza. 935 940 945 950 955

Éstas son las dos condiciones de esta aparición. La primera es que la conciencia puede alcanzar este contenido, su reconciliación, esta unidad substancial de la cual hay conciencia. 960

Lo segundo es la conciencia de la forma determinada de esta singularidad excluyente.

Cristo fue llamado en la Iglesia el Dios-hombre —tal es esta formidable composición que contradice simplemente a la representación y al entendimiento—; pero ahí la unidad de la naturaleza divina y humana ha sido llevada a la conciencia, a la certeza del hombre, de manera que esta unidad no afecte para nada a la alteridad o, como suele decirse, a la finitud, debilidad, fragilidad de la naturaleza humana, así como en la Idea eterna la alteridad no afecta para nada a la unidad que es Dios. Se trata de la aparición de un hombre en el presente sensible; en el presente sensible Dios no puede tener ninguna otra figura a no ser la figura del hombre. En lo sensible y mundano solamente el hombre es lo espiritual; por consiguiente, si lo espiritual debe existir en una figura sensible, debe existir en una figura humana. **/154/** 965 970 975

Esta aparición del Dios-hombre[118] debe ser considerada simultáneamente de dos maneras. En primer lugar, en cuanto hombre según su estado exterior, según la consideración no religiosa, según la manera como él aparece en cuanto hombre ordinario. Pero lo segundo es la consideración en el espíritu, la consideración con el espíritu que penetra en su verdad porque él tiene en sí este desdoblamiento infinito y este dolor, porque quiere la verdad, porque quiere y debe tener la apetencia de la verdad y de la certeza de la verdad. Solamente esto segundo es lo religioso.[119] Cuando se considera a Cristo como a Sócrates(287) se lo considera como un hombre ordinario, tal como lo consideran los mahometanos, como un enviado de Dios, así como todos los grandes hombres son, en un sentido genérico, enviados y mensajeros de Dios. Si de Cristo se dice solamente que él es maestro de la humanidad y mártir de la verdad, no se está en el punto de vista religioso;[120] de él no se dice más que lo que se dice de Sócrates. Este aspecto humano en Cristo, su aparición como hombre viviente es uno [sólo] de los aspectos, del cual hay que mencionar brevemente sus momentos. El primer momento 980 985 990 995

consiste en que él es un hombre inmediato, con todas las contingencias exteriores, con todas apetencias y condiciones temporales; él nació como otro hombre,[121] como hombre tiene las apetencias de los otros hombres, sólo que él no comparte la corrupción, las pasiones y las malas inclinaciones de los otros, ni tampoco los intereses particulares de lo mundano, en los cuales puede encontrarse también probidad y doctrina. El, en cambio, no vive sino para la verdad y para su predicación; su actividad no es otra que la de dar cumplimiento a la conciencia superior del hombre.

Así[122] el segundo momento es su magisterio. Ahora se pregunta: «¿Cómo puede y debe estar constituida esta doctrina?» Esta primera doctrina no puede estar constituida de la misma manera que la doctrina posterior de la Iglesia; ella debe poseer en sí peculiaridades **/155/** que en la Iglesia reciben[123] otra determinación o bien se quedan a un costado.[124] Solamente cuando la comunidad ha sido establecida y cuando el Reino de Dios ha alcanzado su ser-ahí y su realidad, estas doctrinas incorporan otras determinaciones más, o bien se las deja a un lado.[125]

En tanto se trata de la conciencia de la reconciliación absoluta, aquí se encuentra una nueva conciencia del hombre, una nueva religión. Gracias a ello se ha condicionado un mundo nuevo, una realidad nueva, otro estado del mundo; porque la religión es la substancia del ser-ahí exterior, de la existencia natural. Allí existe el aspecto negativo y polémico respecto de la consistencia de la exterioridad en la conciencia[126] del hombre. La nueva religión se expresa precisamente como una nueva conciencia, la conciencia de la reconciliación del hombre con Dios. Esta propiedad de reconciliar [*Versontheit*], caracterizada como estado, es el Reino de Dios, es una realidad efectiva;[127] los espíritus y los corazones están reconciliados con Dios y así es Dios el que reina en ellos y llega al reinado. **/150/**

Este Reino de Dios, la nueva religión, posee virtualmente la determinación de la negación de lo existente; tal es el aspecto polémico, la actitud revolucionaria respecto de las distintividades en aquella exterioridad, en la conciencia y **/151/** en la fe de los hombres.[128] Se trata de que aquellos que deben llegar a la conciencia de la reconciliación sean retirados de la realidad presente; se trata de exigirles que prescindan de ella, **/150/** Esta nueva religión todavía está concentrada y no existe como comunidad, sino que vive en esta energía que constituye el interés único y eterno del hombre, el cual debe combatir y luchar para conservarla porque todavía no se conecta con la conciencia del mundo ni coincide con el estado del mundo. **/151/**

35

40

45

La primera presentación, pues, contiene a la vez este aspecto polémico; se plantea la exigencia de alejarse de las cosas finitas; [129] se exige la elevación a una energía infinita para la cual todos los otros vínculos deben volverse indiferentes, para la cual los demás vínculos —todo lo ético y recto— deben ser puestos a un lado. **/Q/** Así Cristo dice:(288) «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos? Aquel que hace la voluntad de Dios es mi madre, [mi] hermana y [mi] hermano.» O también:(289) «¡Sígueme! Deja que los muertos entierren a los muertos. Tú ve y predica el Reino de Dios.»(290) «Yo no he venido a establecer la paz en la tierra, sino que los hijos abandonarán a sus padres y me seguirán.» **/151/**

50

55

Aquí vemos caracterizada la actitud polémica respecto de las relaciones éticas existentes hasta ese momento. Todo eso son doctrinas y determinaciones que pertenecen a la primera presentación en la cual la nueva religión constituye el único interés, y el hombre debe creer que todavía corre el peligro de perder ese interés. Éste es un aspecto.

60

Esta renuncia, este abandono, esta postergación de todo interés esencial y de todo vínculo ético es, en la aparición concentrada de la verdad, una determinación esencial **/152/** que después, cuando la verdad obtiene una existencia segura, ha perdido importancia. Lo siguiente[130] es la predicación del Reino

65

de Dios. El hombre debe desplazarse a este Reino[131] para arrojarse inmediatamente a esta verdad. Esto ha sido expresado con la parresía más pura y más formidable, por ejemplo, en el comienzo del Sermón de la montaña:(291) «Bienaventurados los que son espiritualmente [pobres] porque para ellos es el Reino de Dios. Bienaventurados los que son de corazón puro [porque] verán a Dios.»[132]

Para[133] esa elevación, y para que ella surja en el hombre no se habla de ninguna mediación, sino que con ella se caracteriza este ser inmediato, este desplazarse inmediatamente a la verdad, al Reino de Dios. A este Reino, a este mundo intelectual y espiritual debe pertenecer el hombre. **/153/**

Por lo que atañe a lo particular, se trata, más concretamente, de doctrinas entre las cuales la doctrina del amor constituye lo central:(292) Ama[134] a tu prójimo como a ti mismo. Pero estas doctrinas ya se encuentran en el Antiguo Testamento.[135] (293) En estas doctrinas se introduce este momento, esta característica por la cual, no bien se expresa inmediatamente aquella exigencia(294) «Buscad primeramente», arrojaos a la verdad, ella surge inmediatamente como sentencia subjetiva y, en esa medida, la persona del maestro cobra importancia. Cristo no habla meramente como un maestro que enseña sus intuiciones subjetivas y que tiene conciencia de su producir, de su actividad, sino que habla como profeta. El es aquel que, en conformidad con la inmediatez de su exigencia, la formula inmediatamente desde Dios y Dios la formula desde él. Poseer en la verdad esta vida del espíritu de manera que ella esté ahí sin mediación, se expresa proféticamente en el sentido de que es Dios el que dice esto. Se trata de la verdad que es en sí y para sí, absoluta, divina; se trata de su expresión y de su voluntad, y la confirmación de esta expresión es intuida como obra de Dios; es la conciencia de la real identidad y coincidencia de la voluntad divina con esa expresión. Pero en la forma de esta expresión queda acentuado que aquel que dice esto es a la vez esencialmente el hombre, que

esto es dicho por el Hijo del hombre, que en él este expresar y llevar a cabo lo que es en sí y para sí es esencialmente la acción de Dios, pero no como algo sobrehumano, como algo que llega en la forma de una revelación exterior, sino como un influir en un hombre de manera que la presencia divina se identifica esencialmente con este hombre. 105 110

Todavía debe agregarse el destino de este individuo, el hecho de que él, dicho humanamente, se convirtió en mártir de la verdad, en estrecha conexión con aquella primera presentación, a saber, en cuanto que la fundación del Reino de Dios **/154/** se halla completamente en abierta contradicción con el Estado existente, el cual está fundado en otra modalidad y distintividad de la religión. 115

Tales son los momentos principales en la aparición del hombre, en la consideración humana [de Cristo]; pero ése es solamente un aspecto y en modo alguno es una consideración religiosa.[136] (295) (296) **/169/** 120

Solamente esta segunda consideración conduce a lo religioso como tal dentro de lo cual lo divino mismo es un momento esencial. En los amigos y conocidos que fueron adoctrinados por Cristo existen este presentimiento, representación y querer de un nuevo reino, un nuevo cielo y una nueva tierra, un nuevo mundo. Esta esperanza y esta certeza han atravesado la realidad de sus corazones y se han sumergido en ellos. Pero la pasión y la muerte de Cristo han superado la relación humana y precisamente en esta muerte se lleva a cabo la transición a lo religioso.[137] Por una parte se trata de la muerte natural operada por la injusticia, el odio y la violencia. **/170/** 125 130

Pero en los corazones y en los ánimos queda en pie que no se trata de una doctrina moral, que para nada se trata del pensar y del querer del sujeto en sí y desde sí, sino que interesa una relación infinita con Dios, una relación con el Dios presente, la certeza del Reino de Dios y una satisfacción que no reside en la moralidad, en la eticidad y en la conciencia moral, sino una satisfacción de 135 140

tal índole que, fuera de ella, no existe nada superior —la relación[138] con Dios mismo. Todos los otros modos de satisfacción equivalen a determinaciones de tipo inferior, de modo que [en ellos] la relación con Dios sigue siendo [una relación con] algo que está ahí enfrente, algo lejano, algo absolutamente fuera de nuestro alcance.

La determinación fundamental en este Reino de Dios es la presencia de Dios, de manera que se recomienda a los miembros de este reino no solamente amar al hombre, sino también tomar conciencia de que Dios es el amor. Ahí está dicho precisamente que Dios está presente, **/171/** es decir, que esto debe existir como sentimiento propio, como sentimiento de sí mismo. El Reino de Dios, la presencia de Dios es, pues, esta determinación; a ella pertenece la certeza de la presencia de Dios. En la medida en que aquel [Reino] es, por una parte, esta [presencia] en el apetito y en el sentimiento el sujeto debe, por otra parte, diferenciarse también de ésta, debe diferenciarse también de esta presencia de Dios, pero de manera tal que ella sea cierta para él; ahora bien, esta certeza no puede encontrarse aquí sino en la modalidad de la aparición sensible. En[139] (297) (298) tanto el contenido se presenta de esta manera, existe el aspecto religioso y aquí comienza la formación de la comunidad. Este contenido es lo mismo que ha sido denominado la efusión del Espíritu Santo: El Espíritu es aquel que reveló esto. La relación con un mero hombre se transforma en una relación que es modificada y transformada totalmente por el Espíritu, de modo que ahí se descubre la naturaleza de Dios, de modo que esta verdad obtiene una certeza inmediata en la forma de la aparición.

Cristo, que primeramente había sido considerado como maestro, amigo y mártir de la verdad, obtiene ahí una posición totalmente distinta.[140] La muerte de Cristo todavía es, en parte, la muerte de un hombre, de un amigo que ha sido asesinado violentamente; pero, concebida espiritualmente, es esta misma muerte la que se convierte en la salvación y en el centro de la

reconciliación. La intuición de la naturaleza del espíritu y de la satisfacción de su apetencia obtenida sensiblemente es entonces lo que fue revelado a sus amigos solamente después de la muerte de Cristo.[141] La[142] explicación propiamente dicha fue dada a ellos por el Espíritu, del cual Cristo había dicho:(299) «El os guiará a toda verdad»; con ello quiere decir: Solamente llegará a ser la verdad aquello adonde os conducirá el Espíritu. Así, según este aspecto, la muerte de Cristo se determina como la muerte que constituye la transición a la gloria, a la glorificación que no es, empero, sino la restauración de la gloria originaria. La muerte, lo negativo, sirve de mediación para que la majestad originaria sea puesta como alcanzada. Con ello la historia de la resurrección y ascensión de Cristo a la derecha de Dios comienza cuando la historia logra una comprensión espiritual.[143] **/172/** Con ello ha ocurrido que la pequeña comunidad ha logrado la certeza: Dios ha aparecido como hombre.

Pero esta humanidad en Dios y, ciertamente, la modalidad más abstracta de la humanidad, la dependencia suprema, la debilidad extrema, el grado más profundo de la fragilidad, es la muerte natural. «Dios mismo ha muerto», se dice en un himno luterano;(300) con esto ha sido expresada la conciencia de que lo humano, lo finito, lo frágil, lo débil y lo negativo son momentos mismos de lo divino, que están en Dios mismo, de modo que la finitud, lo negativo y la alteridad no existen fuera de Dios y de modo que, en cuanto alteridad, no impiden la unidad con Dios. La alteridad, lo negativo, es sabida como momento de la misma naturaleza divina. Aquí está contenida[144] la idea suprema del espíritu. De esta manera lo exterior y negativo se convierte en lo interior. La muerte posee, en parte, este sentido y este significado, que lo humano es eliminado y que vuelve a aparecer la gloria divina —es una eliminación de lo humano, de lo negativo. Pero a la vez la muerte misma es esta negatividad, el ápice supremo de aquello a lo que el hombre, en cuanto ser-ahí natural, ha sido[145] expuesto: eso es Dios mismo.

La verdad que han alcanzado los hombres mediante esta historia — aquello que llegó a su conciencia en toda esta historia consiste en que para ellos la Idea de Dios posee certeza, que el hombre ha obtenido la certeza de la unidad con Dios, que lo humano es Dios inmediatamente presente y, ciertamente, de manera que en esta historia tal como es concebida por el espíritu existe precisamente la exposición del proceso de lo que es el hombre, el espíritu: virtualmente Dios y muerto — esta mediación por la cual es eliminado lo humano y [por la cual], por otra parte, el ser-virtual regresa a sí mismo y solamente entonces es espíritu. **/173/** 215 220

La conciencia de la comunidad, que así hace la transición del mero hombre al Dios-hombre, a la intuición, conciencia y certeza de la unificación, de la unidad de la naturaleza divina y humana — esa conciencia es el comienzo de la comunidad y el constitutivo de la verdad en la que se funda la comunidad. La explicación de la reconciliación consiste en que Dios está reconciliado con el mundo o, más bien, en que Dios se ha mostrado como debiendo reconciliarse con el mundo, de manera que lo humano no le es ajeno, sino que esta alteridad, diferenciación y finitud —tal como se dice— es un momento en El mismo pero, por cierto, un momento que desaparece.[146] 225 230

Tal es, para la comunidad, la historia de la aparición de Dios. Esta historia es la historia divina por la cual la comunidad ha llegado a la certeza de la verdad. A partir de aquí se formó la conciencia de saber que Dios es el uno y trino. La reconciliación en Cristo en la que se cree no posee ningún sentido si Dios no es sabido como el uno y trino: si no es sabido que El existe pero que también existe como lo otro, como lo que se diferencia, de modo que este otro es Dios mismo, que posee virtualmente la **/174/** naturaleza divina en él, que la superación de esta diferencia y alteridad, y el retorno del amor, es el Espíritu.[147] 235 240 245

Éstos son los momentos que cuentan para que la historia eterna y el movimiento eterno que son Dios mismo lleguen a la

conciencia del hombre. Otros aspectos, por ejemplo, el sacrificio de la muerte, se reducen por sí mismos a lo que ha sido dicho aquí. «Sacrificar» significa superar lo natural, la alteridad. Se dice:(301) «Cristo murió por todos.» Esto no es algo singular, sino la eterna historia divina; esto es un momento dentro de la naturaleza de Dios mismo, ha ocurrido en Dios mismo. 250

Tal es la exposición de la segunda Idea, de la Idea en la aparición, tal como ella llegó a ser para la certeza inmediata del hombre, tal como apareció. Para que ella sea cierta para el hombre es necesaria la certeza sensible, que, empero, pasa a la conciencia espiritual y a la vez se convierte en lo sensible inmediato, de manera que también ahí se ve el movimiento, la historia de Dios, la vida que es Dios mismo. **/194/** 255 260

El tercer elemento

El tercer elemento es el elemento de la comunidad. Aquí lo primero es el mismo surgir inmediato de la comunidad; ya lo vimos. Se trata de la efusión del Espíritu Santo.(302) El Espíritu [es el] que capta espiritualmente esta historia que transcurre en lo fenomenal y que conoce ahí la Idea de Dios, su vida, su movimiento. La comunidad son los sujetos singulares empíricos que están en el Espíritu de Dios, de quienes difiere y a quienes se contrapone este contenido, esta historia, la verdad. La fe en esta historia, en la reconciliación, es, por un lado, un saber inmediato, un creer; pero lo otro consiste en que la naturaleza del espíritu en sí mismo es este proceso que ha sido considerado en la Idea universal y en la Idea que se aparece de manera que el sujeto mismo es espíritu y, con ello, se vuelve ciudadano del Reino de Dios por el hecho de que recorre este proceso en él mismo.[148] (303) **/195/** Más arriba[149] (304) expusimos que el sujeto humano —el hombre al que se le revela qué certeza de reconciliación hay 265 270 275

para el hombre mediante el espíritu— ha sido caracterizado como un singular excluyente, diverso de otros singulares. Así, la exposición de la historia divina es una exposición objetiva para los otros sujetos y ahora ellos deben recorrer en sí mismos esta historia y este proceso. Pero para ello hace falta justamente que, en primer lugar, ellos presupongan que la reconciliación es posible o, más precisamente, que esta reconciliación ha ocurrido en sí y para sí, que ella es la verdad en sí y para sí y que la reconciliación es cierta.[150] En sí y para sí ésta es la idea universal de Dios; pero para que ella sea cierta para el hombre, para que esta verdad no exista para él por un pensar especulativo el otro aspecto de la presuposición es éste: Es cierto que la reconciliación ha sido llevada a cabo, es decir, ella debe ser representada como algo histórico, como algo que ha sido llevado a cabo en la tierra, en lo fenoménico.[151] Este es el presupuesto en el que primeramente debemos creer. 280 285 290 295

1. *El nacer de la comunidad*

Para[152] el nacimiento de la fe hace falta, en primer lugar, un hombre, un fenómeno humano sensible y, en segundo lugar, la comprensión espiritual, la conciencia de lo espiritual; se trata de un contenido espiritual, de una conversión de lo inmediato en determinación espiritual. La acreditación es espiritual, no reside en lo sensible ni puede ser llevada a cabo inmediata y sensiblemente.[153] La conversión de lo inmediato en un contenido espiritual es una transición que hemos visto(305) bajo la forma de pruebas de la existencia de Dios —a saber, **/196/** que el mundo sensible también existe, pero que la verdad no es lo sensible, el mundo sensible de la finitud, sino lo infinito. 300 305

Por lo que[154] concierne a la modalidad sensible del fenómeno y a las investigaciones acerca de lo que pasó con la aparición de Cristo después de su muerte la Iglesia hace bien si no

reconoce esas investigaciones; porque ellas proceden del punto de vista según el cual lo que importa es lo sensible de la aparición, este aspecto histórico, como si la credibilidad del Espíritu[155] reposara en tales narraciones de algo representado como histórico según la modalidad histórica. Se dice que debemos tratar las Sagradas Escrituras como un autor profano. Esto puede hacerse por lo que se refiere a lo meramente histórico, finito y exterior. Pero lo otro es comprender con el Espíritu; aquello profano no es la credibilidad del Espíritu. **/198/**

Así,[156] la comunidad misma es el Espíritu existente, el Espíritu en su existencia, Dios existiendo como comunidad.

Lo primero es la Idea en su universalidad simple y para sí, que no ha progresado todavía hacia el juicio y hacia la alteridad, que todavía no está abierta —el Padre. Lo segundo es lo particular, la Idea en la aparición —el Hijo.[157] Pero eso segundo es la Idea en la exterioridad, de modo que la aparición exterior llega a ser, inversamente, lo primero, y es sabida como Idea divina, como la identidad de lo divino y humano. Lo tercero es entonces esta conciencia,[158] Dios en cuanto Espíritu. Este Espíritu, en cuanto existente y en cuanto que se realiza, es la comunidad.

Ella comienza con el hecho de que la verdad está presente, es verdad sabida y presente. Y esta verdad es lo que Dios es: El es el uno y trino, El es la vida, este proceso suyo en sí mismo, su determinarse en sí mismo. Luego el segundo aspecto de esta verdad consiste en que esto también ha aparecido, que posee una relación con el sujeto, que existe para el sujeto y que el sujeto posee esencialmente una relación con aquello y debe ser ciudadano del **/199/** Reino de Dios. Esto, el hecho de que el sujeto mismo debe llegar a ser un hijo de Dios, implica que la reconciliación ha sido llevada a cabo en sí y para sí en la Idea divina y que ella luego también ha aparecido y, en consecuencia, es ciertamente la verdad del hombre. Justamente el ser-cierto es la aparición, es la Idea tal como ella llega a la conciencia en la modalidad del aparecer. El tercer aspecto es la relación del sujeto

con esta verdad de manera que el sujeto, mientras se mantiene en relación con ella, llega justamente a esta unidad consciente, se juzga digno de esta unidad sabida, la produce en sí mismo y es colmado por el Espíritu divino. **/203/** 350

Ahora bien, el hecho de que el sujeto singular es colmado por el Espíritu divino ocurre por una, mediación inherente a él y la mediación consiste en que él posee esta fe. Porque la fe es la verdad, la presuposición de que la reconciliación ha sido llevada a cabo ciertamente en sí y para sí. Sólo mediante este creer que la reconciliación ha sido llevada a cabo ciertamente en sí y para sí el sujeto está capacitado y se halla en situación de ponerse a sí mismo en esta unidad. Esta mediación es absolutamente necesaria. 355

En esta beatitud [lograda] mediante esta captación de la verdad ha sido superada la dificultad, que se encuentra inmediatamente ahí, de que la relación de la comunidad con esta Idea es una relación de los sujetos singulares particulares. Esta dificultad es eliminada en esta verdad misma. Ella consiste en que el sujeto es diverso del Espíritu absoluto.[159] Esto es eliminado, y ha sido eliminado porque Dios contempla el corazón del hombre, la voluntad substancial, la subjetividad íntima y omniabarcante, el querer interior, verdadero y serio. Además de este querer interior, diverso de esta realidad interna y substancial, hay todavía en el hombre su exterioridad y su defectibilidad, el hecho de que él puede cometer faltas, de que puede existir de una manera que no es conforme con esta esencialidad substancial interior y con esta interioridad substancial esencial. Esta dificultad[160] es eliminada por el hecho de que Dios contempla el corazón, mira lo substancial de modo que la exterioridad, la alteridad, en general, la finitud, la imperfección o, como quiera que se defina, no afectan para nada la unidad absoluta —de manera que lo finito es rebajado a algo inesencial y es sabido como inesencial. Porque en la Idea la alteridad del Hijo es un momento transitorio, que 360 365 370 375 380

desaparece y que en modo alguno es verdadero, permanente y absoluto. **/199/**

Éste es el concepto de la comunidad en general, la Idea la cual, en esa medida, es el proceso del sujeto llevado a cabo con él y en él, del sujeto que, asumido en el Espíritu, es espiritual, de manera que el Espíritu de Dios mora en él. Esta pura autoconciencia suya es a la vez conciencia de la verdad, y la pura autoconciencia que sabe y quiere la verdad es justamente el Espíritu divino dentro de él. **/207/**

2. *La permanencia de la comunidad*

La comunidad cuyo concepto vimos más arriba también se realiza. La comunidad real es aquello que generalmente denominamos Iglesia. Ella no es más la comunidad naciente, sino la permanente, la que se conserva. En la comunidad permanente la Iglesia es la organización ordenada, en general, a que los sujetos lleguen a la verdad, se apropien la verdad y, mediante ello, el Espíritu Santo llegue a estar presente en ellos también real y efectivamente, tenga su sede en ellos de manera que la verdad[161] esté en ellos y ellos estén en el goce, en **/208/** la comprobación de la verdad del Espíritu, de modo que ellos en cuanto sujetos sean lo que da pruebas del Espíritu.

Lo primero que se encuentra en la Iglesia es su universalidad, el hecho de que aquí la verdad está presupuesta, que aquí el Espíritu Santo no es derramado y engendrado por primera vez —como en su nacimiento—, sino que la verdad existe como verdad ya dada. Se trata de una relación del comienzo modificada para los sujetos, para sujetos en sus comienzos. La verdad presupuesta y ya dada es la doctrina de la Iglesia, la doctrina de la fe; conocemos el contenido de esta doctrina: es[162] la doctrina de la reconciliación. Ya no se trata más de que este hombre sea elevado al significado absoluto mediante la efusión y decreto del Espíritu,

sino que este significado sea sabido y reconocido; se trata de esta absoluta capacitación del sujeto, de participar de la verdad tanto en sí mismo como objetivamente, de llegar a la verdad, de estar en la verdad, de alcanzar la conciencia de la verdad. Esta conciencia de la verdad aquí está dada y presupuesta. **/202/** 415

La doctrina, en cuanto presupuesta y terminada, se ha formado solamente en la comunidad misma. El Espíritu que había sido derramado es solamente el comienzo, lo incipiente, la elevación. La comunidad es solamente la conciencia de este Espíritu, la expresión de aquello que descubrió el Espíritu y de aquello por lo que él fue encontrado, que Cristo es para el Espíritu. Así la doctrina es producida y formada esencialmente en la Iglesia. Ella primeramente existe como intuición, fe y sentimiento, como testimonio sentido y fulgurante del Espíritu; pero[163] ella debe estar dada, estar presupuesta y así ella, a partir de la concentración e interioridad del sentimiento, sólo puede ser desarrollada en la representación, en cuanto dada inmediatamente. Por eso la doctrina de la fe se formó esencialmente sólo en la Iglesia y luego es el pensar, la conciencia culta la que también ahí posee sus derechos y la que afirma aquello que, por otra parte, conquistó además en la formación del pensamiento, en la filosofía. Para estos pensamientos y con motivo de ellos y de esta verdad sabida de otra manera el pensamiento configura primeramente esta conciencia mezclada con otros pensamientos no puros. Así la doctrina se configura a partir de otro contenido concreto, mezclado con algo impuro. Ella está dada y entonces también debe ser conservada. Esto ocurre en la Iglesia. Aquello que es doctrina debe también ser enseñado allí. Aquello es, existe, vale, es reconocido y presupuesto inmediatamente. Pero no está dado de manera sensible, como si la **/203/** comprensión de esta doctrina resultara de los sentidos —así como, por ejemplo, también el mundo está presupuesto, pero es un presupuesto sensible con el que nos comportamos exterior y sensiblemente. La verdad espiritual está dada más bien como exclusivamente sabida 420 425 430 435 440 445

y el hecho de que ella también aparezca o la manera de su aparecer consisten precisamente en que ella es enseñada. Da Iglesia es esencialmente la Iglesia docente, la organización ordenada a la existencia de un estamento docente al que se le ha confiado exponer la doctrina. 450

Ahora el hombre ya ha nacido en esta doctrina; él **/204/** comienza en esta condición de la verdad válida y presente, en la conciencia de ella. La relación del individuo con esta verdad presupuesta, que es en sí y para sí, tiene todavía un segundo aspecto. En efecto, en la medida en que el individuo ha nacido así en la Iglesia él, en cuanto[164] que todavía es inconsciente, está destinado inmediatamente a participar de esta verdad, a ser partícipe de ella; está destinado a esta verdad. La Iglesia lo expresa en el sacramento del bautismo el cual consiste en que el hombre, el individuo, existe en la comunión de la Iglesia en la que lo malo ha sido vencido en sí y para sí y Dios ha sido reconciliado en sí y para sí.[165] Con este individuo la doctrina de la Iglesia se relaciona al comienzo como con algo exterior. El niño primeramente es sólo espíritu virtual, todavía no es espíritu realizado, no es espíritu efectivamente; solamente posee la capacidad o la facultad de ser espíritu, de llegar a ser espíritu efectivamente. Así, para él la verdad es algo exterior y ella llega al sujeto primeramente como algo presupuesto, reconocido, valedero. Esto quiere decir: la verdad llega necesariamente al hombre, en primer lugar, como autoridad. 455 460 465 470

Toda verdad, también la sensible —pero ésta no es propiamente ninguna verdad— llega primeramente al hombre en la modalidad de la autoridad; es decir, está dado algo que vale y que existe para sí y esto llega como algo diverso de mí. Así, en nuestra percepción sensible el mundo llega a nosotros como autoridad; él existe, lo descubrimos así, lo aceptamos como algo que es y nos relacionamos con él como con algo que es. El es así y vale para nosotros tal como él es. La doctrina, lo espiritual, no existe como esa autoridad sensible; debe ser enseñada y es 475 480

enseñada como verdad que vale. La costumbre es algo que vale, una convicción permanente. Por ser ella algo espiritual no decimos «hay», sino «vale»; pero, puesto que ella llega a nosotros como algo que es, decimos también «hay». Y, en la medida en que llega a nosotros como algo que vale, llamamos a esta modalidad «autoridad». **/205/** 485

Así como el hombre debe aprender el contenido sensible sobre la base de la autoridad y debe aceptar lo que es porque es —el sol está ahí y debo aceptarlo porque está ahí— también así él debe aprender la doctrina, la verdad.[166] El individuo debe asumir en sí mismo lo así aprendido, debe asimilárselo, apropiárselo. Como ya se dijo,(306) el espíritu interior es la posibilidad absoluta de ese saber; el corresponde a este contenido que es el espíritu mismo. Lo que existe en el interior del hombre, esto es, en su espíritu racional, es llevado a la conciencia del individuo como algo objetivado; o bien, lo que está en él es desarrollado de modo que él [el hombre] lo sabe como la verdad en la que él está. Tal es el asunto de la educación, del ejercicio, de la formación. En esta educación y apropiación se trata solamente de habituarse a lo bueno y verdadero.[167] En esa medida no se trata ahí de superar lo malo, porque lo malo está superado en sí y para sí.[168] El niño ha nacido en la libertad y para la libertad en la medida en que ha nacido en la Iglesia. Para él no hay más ninguna alteridad absoluta; esta alteridad está puesta como algo superado y vencido. En este formarse hacia adentro se trata solamente de no permitir que surja lo malo, para lo cual la posibilidad general reside en el hombre. Pero en la medida en que lo malo surge en el hombre y en que él obra lo malo éste se encuentra a la vez como algo virtualmente nulo sobre lo cual el espíritu **/206/** tiene poder, de manera que el espíritu tiene el poder de hacer que lo malo no haya ocurrido. 490 495 500 505 510

El arrepentimiento, la penitencia poseen el sentido de que el delito es extinguido mediante la elevación del hombre a la verdad que él ahora busca y, por el hecho de que él reconoce la verdad 515

contraria a su maldad y quiere el bien, es decir, por el arrepentimiento lo malo es anulado. Así lo malo es sabido como algo superado en sí y para sí, algo que no posee de suyo ningún poder. El hacer que lo ocurrido no haya ocurrido no puede llevarse a cabo sensiblemente, pero eso puede hacerse de una manera espiritual e interior.[169] La tarea de la Iglesia consiste, pues, en lograr que este habituarse y esta educación del espíritu lleguen a ser cada vez más interiores, que esta verdad llegue a ser cada vez más idéntica al sí mismo, a la voluntad del hombre, que esta verdad llegue a ser su querer, su objeto, su espíritu. La lucha ha pasado y existe la conciencia de que no hay una lucha como en la religión persa o en la filosofía kantiana, en la que lo malo jamás es otra cosa que algo que debe ser superado, pero que en sí y para sí permanece opuesto[170] al bien, a lo supremo, en lo cual no hay otra cosa que el progreso indefinido.[171] (307) **/214/**

La[172] permanencia de la comunidad se consuma en el goce de apropiarse de la presencia de Dios. Se trata justamente de la conciencia de la presencia de Dios, la unidad con Dios, la *unio mystica*, el sentimiento íntimo de Dios *[das Selbstgefühl Gottes*], el sentimiento de su presencia inmediata en el sujeto. Pero este sentimiento íntimo, en la medida en que existe, es también un movimiento, presupone un movimiento, una superación de los diferentes, para que se logre esta unidad negativa. Esta unidad comienza con la hostia. Al respecto[173] [174] existen tres tipos de representaciones. Según la primera, la hostia es esta cosa exterior y sensible, el Dios presente por la consagración, Dios como una cosa, en la modalidad de una cosa empírica.[175] (308)La segunda representación *es* la luterana, la representación de que el movimiento comienza ciertamente a partir de algo exterior que es una cosa ordinaria y común; pero el goce, el sentimiento íntimo de la presencia de Dios solamente se realiza cuando **/215/** y en tanto lo exterior es consumido —no sólo corporalmente, sino en el espíritu y en la fe. Solamente en el espíritu y en la fe se encuentra el Dios presente.[176] Allí no hay ninguna

transubstanciación o hay ciertamente una por la cual es superado lo exterior, de modo que la presencia de Dios es absolutamente espiritual — la consagración se encuentra en la fe del sujeto. La tercera representación consiste en que el Dios presente existe 555 solamente en la representación, en el recuerdo, en cuanto que no posee esta presencia subjetiva inmediata.[177]

El sujeto[178] debe apropiarse la doctrina, la verdad, y así, en este conservar la comunidad para sí el goce de la presencia de 560 Dios, existe lo tercero. **/Q/**

3. *La realización de lo espiritual de la comunidad*.

Lo tercero es la realización de lo espiritual de la comunidad como realidad efectiva universal. Esto implica a la vez la transformación de la comunidad. El punto de vista es el siguiente: 565 **/216/** En la religión el corazón está reconciliado. Así esta reconciliación está en el corazón, es espiritual; el corazón puro es el que alcanza este goce de la presencia de Dios en él y, con ello, la reconciliación, el goce de estar reconciliado.

Pero esta reconciliación es a la vez abstracta; ella tiene frente 570 a sí misma el mundo en general. El sí mismo que existe en esta reconciliación y en este goce religioso es el corazón puro, el corazón en general, la espiritualidad en general; pero después el sí mismo, el sujeto, es a la vez aquel aspecto de esta presencia espiritual, según el cual existe en ella una mundanidad 575 desarrollada y así el Reino de Dios, la comunidad, posee una relación con lo mundano. Para que la reconciliación sea real hace falta que sea sabida dentro de este desarrollo y de esta totalidad, **/217/** que exista y sea producida ahí. Los principios para esta mundanidad se encuentran en aquella realidad espiritual; lo 580 espiritual es el principio y la verdad para lo mundano.

Más precisamente, lo espiritual es la verdad de lo mundano en cuanto que el sujeto en cuanto objeto de la gracia divina, el sujeto

como tal que está reconciliado con Dios posee un valor infinito ya por su misma determinación que luego es desarrollada en la comunidad. Según esta determinación, el sujeto es sabido entonces como la certeza que el espíritu tiene de sí mismo, como la eternidad del espíritu. Este sujeto infinito en sí mismo, este estar destinado a la infinitud es su libertad, y lo substancial reside en el hecho de que él es persona libre y que como persona libre se relaciona con lo mundano y con lo real efectivo como subjetividad que está cabe sí misma, está reconciliada en sí, es absolutamente firme e infinita. Esta determinación suya debe quedar supuesta cuando él se relaciona con la mundanidad. La racionalidad, esta libertad del sujeto, consiste en que él está liberado en cuanto sujeto y en que él ha obtenido esta liberación por medio de la religión, que él es esencialmente libre según su determinación religiosa; y esta libertad que posee el impulso y la característica de realizarse es la racionalidad. La esclavitud[179] contradice al cristianismo porque ella está contra la razón. Se trata de que esta reconciliación también se lleve a cabo en lo mundano. 585 590 595 600

La primera forma de esta reconciliación con lo mundano es la modalidad inmediata y precisamente por eso ella no es el auténtico modo de reconciliación. Ella se manifiesta en cuanto que al comienzo la comunidad conserva en sí lo espiritual, el estar-reconciliado con Dios abstraído de lo mundano, y en cuanto que lo espiritual mismo renuncia a lo mundano, adopta una relación negativa respecto del mundo, y, en consecuencia, respecto de sí mismo; porque el mundo está en el sujeto —allí aquél existe como la tendencia hacia la naturaleza, hacia la vida social, hacia el arte y la ciencia. Lo concreto del sí mismo —las pasiones, etc.— no puede ser justificado con seguridad ante lo religioso porque hay allí tendencias naturales; pero la abstracción monacal implica que el corazón no esté desplegado concretamente, que él debe existir como algo no desarrollado, que la espiritualidad o el estar-reconciliado, así como el vivir para esta reconciliación y para este estar-reconciliado, deban estar 605 610 615

concentrados y replegados en sí mismos y deban seguir siéndolo. 620
En cambio, el espíritu consiste en desarrollarse y en diferenciarse hasta la mundanidad.

La segunda determinación de esta reconciliación consiste en que la mundanidad y la religiosidad permanecen ciertamente en 625 una exterioridad recíproca pero **/218/** deben llegar a estar en relación. Luego la relación en la que ambos permanecen puede ser meramente exterior y, más precisamente, una relación en la que uno domina al otro y, en consecuencia, una relación en la que no hay reconciliación. Lo religioso debe ser lo dominante; lo reconciliado, la Iglesia, debe predominar sobre lo mundano, que 630 no está reconciliado. Según esto hay una reunificación con lo mundano, que no está reconciliado; lo mundano es tosco en sí mismo y como tal no puede existir sino dominado. Pero con ello lo dominante asume en sí mismo precisamente esta mundanidad —y toda[180] pasión—; mediante este dominio aparece en la 635 misma Iglesia una mundanidad carente de espíritu justamente porque lo mundano no está reconciliado en sí mismo. Se ha establecido un dominio mediante lo carente de espíritu donde el principio es lo exterior y el hombre a su vez existe fuera de sí en su relación —es la relación de la no-libertad en general. El 640 desdoblamiento ha sido instalado en todo lo que se denomina humano, en todas las tendencias, en todos los comportamientos, en la relación con la familia y con la actividad en la vida política; el principio consiste en que el hombre no está cabe sí mismo. En todas estas formas él se encuentra en esclavitud y todas estas 645 formas equivalen a algo fútil y profano. En la medida en que él se encuentra en ellas él es esencialmente algo finito y algo desdoblado en el sentido de que él no vale nada y de que lo que vale es otra cosa. Esta reconciliación con lo mundano y con el corazón propio del hombre se ha configurado de una manera que 650 es justamente lo contrario de la reconciliación. El desarrollo ulterior de este desgarramiento en la reconciliación misma

consiste entonces en aquello que aparece como corrupción de la Iglesia, la contradicción absoluta de lo espiritual en sí mismo. 655

La tercera determinación consiste en que esta contradicción se resuelve en la eticidad, de modo que el principio de la libertad ha penetrado en lo mundano mismo y que lo mundano, en la medida en que ha sido cultivado en conformidad con el concepto, con la razón, y con la verdad eterna es la libertad que ha llegado a ser 660 concreta, la voluntad racional.[181] Las instituciones de la eticidad son instituciones divinas, pero no sagradas,[182] como el celibato debe ser sagrado frente al matrimonio y al amor familiar, o como la pobreza voluntaria debe ser sagrada frente al lucro personal 665 activo, frente a lo jurídico. Lo mismo vale de la obediencia ciega en cuanto sagrada, mientras que lo ético es una obediencia en la libertad, una libertad libre y racional y una obediencia del sujeto ante lo ético. Así en **/219/** lo ético existe y ha sido llevada a cabo la reconciliación de la religión con la mundanidad, con la realidad 670 efectiva.

La reconciliación comprende, pues, tres etapas reales: la inmediata, que es más abstracción que reconciliación; la del dominio de una Iglesia que existe fuera de sí misma, y la de la eticidad. **/225/**

Según esto lo segundo consiste en que el aspecto ideal sea 675 puesto de relieve en la conciencia religiosa. En este estar-reconciliado el espíritu consigo mismo lo interior se sabe como existiendo cabe sí mismo,[183] y este saberse existiendo cabe sí mismo es justamente el pensar; es el estar-reconciliado, el estar 680 cabe sí mismo y el estar en paz consigo mismo, pero en una paz enteramente abstracta e implícita.[184] El pensar es lo universal, es actividad de lo universal y en general se contrapone a lo concreto en cuanto algo exterior. La libertad de la razón es la que ha sido adquirida en la religión y la que ahora se sabe para sí misma en el 685 espíritu. Esta libertad se vuelve ahora contra la mera exterioridad carente de espíritu, contra la esclavitud, porque ésta es absolutamente contraria al concepto de la reconciliación y de la

liberación y así interviene el pensar el cual porfía contra la exterioridad, cualquiera fuere la forma en la que ella aparezca, y la destruye. Ésta es la actividad negativa y formal que, en su figura concreta, ha sido llamada la Ilustración.[185] 690

Este pensar aparece primeramente como esta universalidad abstracta en general y está dirigido no solamente contra lo exterior, sino contra lo concreto en general y, en consecuencia, también contra la Idea de Dios, de que Dios es el uno y trino, no una abstracción muerta, sino referirse a sí mismo, ser cabe sí mismo, regresar a sí mismo. En esta realidad concreta hay ciertamente determinaciones, **/226/** diferencias. En la medida en que el pensar abstracto se vuelve contra la exterioridad en general también se vuelve contra la diferencia como tal, porque en la diferencia hay ciertamente un ser-exterior recíproco —pero en la Idea de Dios, en la verdad concreta, esta exterioridad también ha sido igualmente disuelta.[186] Para este pensar abstracto, para el entendimiento vale como regla la identidad abstracta. La identidad auténtica es [en cambio] verdad de lo concreto. Cuando así todo lo concreto ha sido borrado en Dios, entonces esto es expresado aproximadamente así: «No se puede conocer a Dios», (309) es decir, no se puede saber algo determinado acerca de Dios. Porque conocer a Dios significa conocerlo según sus determinaciones; en cambio, El debe seguir siendo esta pura abstracción. En este formalismo ha sido captado el principio de la libertad, de la interioridad y de la religión misma, pero al comienzo sólo abstractamente. 695 700 705 710

Por el contrario, lo diverso de esta abstracción y aquello por lo cual la determinación se introduce en esta universalidad son las determinaciones que se hallan en los impulsos y en las tendencias del sujeto. Desde este punto de vista se dice(310) que el hombre es bueno por naturaleza. Esta pura subjetividad se mantiene ciertamente en la determinación del bien en cuanto que ella es esta identidad y libertad pura, pero el bien mismo debe seguir siendo para ella igualmente una abstracción. La determinación del 715 720

bien es aquí el arbitrio y la contingencia del sujeto en general y así eso es el colmo de la subjetividad y libertad que renuncia a la verdad y a su desarrollo, que así se mueve dentro de sí misma y que sabe que lo que ella hace valer no es sino su determinación — de manera que ella es dueña de lo que es bueno y malo. Éste es un interno moverse del espíritu en sí mismo, el cual tanto puede ser hipocresía y vanidad suprema como también puede conjugarse con anhelos calmos, nobles y piadosos; se trata de aquello que se denomina la vida piadosa del sentimiento a la cual también se reduce el pietismo que no acepta ninguna verdad objetiva, que se ha vuelto en contra de los dogmas y del contenido de la religión y que todavía mantiene ciertamente una mediación, una relación con Cristo, pero una relación que debe ser solamente sentimiento y que debe permanecer en la sensación interna.[187] Esa piedad, así como la vanidad del subjetivismo y el sentimentalismo también están en contra de la filosofía que pretende conocer. Así, el resultado de este subjetivismo consiste en que todo ha palidecido en el sujeto, sin objetividad, sin distintividad firme, sin desarrollo de Dios, el cual, finalmente, no posee ningún contenido más. **/227/**

El[188] [189] modo determinado en primer lugar es la cumbre suprema de la cultura formal de nuestro tiempo. Pero los dos extremos opuestos en el perfeccionamiento de la comunidad son, primeramente, esta no-libertad y esclavitud del espíritu en la región absoluta de la libertad y, en segundo lugar, la subjetividad abstracta, el subjetivismo[190] sin contenido.

Lo tercero en relación con esto consiste en que la subjetividad desarrolla el contenido desde sí misma, pero en conformidad con la necesidad, de manera que ella sabe y reconoce un contenido como necesario y a este contenido necesario lo sabe y lo reconoce como objetivo, como siendo en sí y para sí. Tal es el punto de vista de la filosofía, de manera que el contenido se refugia en el concepto y recibe su justificación del concepto. Este pensar no consiste meramente en abstraer y determinar según la ley de la

identidad; él no posee lo concreto en un más allá, sino que él mismo es esencialmente concreto y así él es un concebir, en el sentido de que el concepto se determina en su totalidad, en la Idea. Tal es la razón libre que es para sí, que desarrolla el contenido según su necesidad y que justifica el contenido de la verdad. Este punto de vista es un saber que reconoce una verdad y que la conoce. La Ilustración[191] del entendimiento y el grado del pietismo volatilizan todo contenido. El punto de vista puramente subjetivo no conoce ningún contenido y, consiguientemente, ninguna verdad. 760 765

En cambio, el concepto produce ciertamente la verdad —tal es la libertad subjetiva—, pero reconoce esta verdad como algo simultáneamente no producido, como verdad que es en sí y para sí. Solamente este punto de vista objetivo es capaz de dar un testimonio del espíritu de una manera culta y pensante y de expresarlo de esta manera.[192] Así él es la justificación de la religión; especialmente de la cristiana, de la verdadera religión; él conoce precisamente este contenido según su necesidad y su racionalidad. Asimismo él conoce también las formas de desarrollo de este contenido. Ambas cosas se conectan —el contenido y la forma. Estas formas, los modos de aparición de Dios, las representaciones para la conciencia sensible y para la conciencia espiritual que ha llegado a la universalidad, al **/228/** pensamiento, todo este desarrollo ordenado al espíritu ya ha sido visto. El contenido se justifica por el testimonio del espíritu en la medida en que ese testimonio es pensante. El testimonio del espíritu es el pensar y éste conoce también la forma, la distintividad de la aparición, así como también los confines de la forma. La Ilustración solamente sabe acerca de la negación, del límite, de la distintividad como tal y, con ello, no da razón al contenido en modo alguno. Pero la forma, la distintividad, no es solamente finitud y límite, sino que, en cuanto totalidad de la forma, ella misma es el concepto y estas formas diversas son también necesarias y esenciales: En la aparición de Dios El se 770 775 780 785 790

determina. Mediante la filosofía la religión recibe su justificación a partir de la conciencia pensante.

La piedad ingenua no necesita eso; el corazón da testimonio del Espíritu, acoge la verdad que llega a ella en forma de autoridad y mediante esta verdad siente la satisfacción y la reconciliación.[193] (311) Pero no bien el pensamiento comienza a poner la oposición a lo concreto y a ponerse en oposición contra lo concreto el proceso del pensar debe recorrer esta oposición hasta su reconciliación.

Esta reconciliación es la filosofía. En esa medida la filosofía es teología. Ella expone la reconciliación de Dios consigo mismo y con la naturaleza, de manera que la naturaleza, la alteridad, es virtualmente divina y que el espíritu finito por una parte consiste en elevarse a la reconciliación y, por otra parte, llega a esta reconciliación y la produce en la historia mundial. Entonces esta reconciliación es la paz de Dios que no es superior a toda razón, (312) sino la paz que es primeramente sabida, pensada y reconocida como verdadera por la razón.[194] **/232/**

Frente a la filosofía permanecen dos aspectos: primeramente, la vanidad del entendimiento que toma a mal que la filosofía todavía demuestre y compruebe que hay verdad y razón en la religión. Esta Ilustración no quiere saber más nada de este contenido y por eso toma a mal que la filosofía, en cuanto pensar consciente y metódico, ponga un término al arbitrio y contingencia del pensar. **/Q/** En segundo lugar, [frente a la filosofía permanece] la religiosidad ingenua. Aquí tenemos los diferentes estamentos: a) la religiosidad inmediata; b) *la Ilustración* del entendimiento; c) el conocimiento racional de la religión. Esto[195] es lo que he intentado mostrar en estas lecciones.[196]

LA PRUEBA ONTOLÓGICA SEGÚN LA LECCIÓN DE 1831 (*tradición secundaria*)

En[1] la esfera de la religión manifiesta hay que considerar, ante todo, el concepto abstracto de Dios; el concepto libre, puro y manifiesto es el fundamento. Su manifestación, su ser para otro es su ser-ahí, y el terreno de su ser-ahí es el espíritu finito; esto es lo segundo; el espíritu finito y la conciencia finita son concretos. Lo capital en esta religión consiste en conocer el proceso por el cual Dios se manifiesta en el espíritu finito y ahí es idéntico a sí mismo. La identidad del concepto y del ser-ahí es lo tercero. (Identidad, propiamente hablando, es aquí una expresión equívoca, porque en Dios hay esencialmente vida.)

En las formas precedentes hemos visto un proceso ascendente, un comenzar por un ser-ahí en determinaciones diferentes. El ser fue tomado primeramente en la determinación más amplia, como ser contingente, en la prueba cosmológica: la verdad del ser contingente es el ser necesario en sí y para sí.

Luego el ser-ahí fue comprendido como conteniendo en sí relaciones de finalidad y esto dio como resultado la prueba teleológica. Aquí hay un ascender que comienza por un ser-ahí dado, existente. Así estas **/547/** pruebas corresponden a la finitud de la determinación de Dios: el concepto de Dios es lo ilimitado, pero no según la falsa ausencia de límites, sino más bien en cuanto que es, a la vez, lo más determinado, la pura autodeterminación. Aquellas primeras pruebas correspondían al

aspecto de una conexión y una determinación finitas, porque comenzaban a partir de algo dado; en cambio, ahora el comienzo es el concepto libre y puro y así, en este grado, interviene la prueba ontológica de la existencia de Dios; ella constituye el fundamento abstracto y metafísico de este grado; además, ella ha sido descubierta solamente en el cristianismo por Anselmo de Canterbury.[(313)] Luego ella fue expuesta por todos los filósofos posteriores: Descartes, Leibniz, Wolff, pero junto a otras pruebas, pese a que solamente ella es la prueba verdadera.[(314)] La prueba ontológica parte del concepto. El concepto es considerado como algo subjetivo y así es definido por oposición al objeto y a la realidad: aquí el concepto es lo inicial y se trata de demostrar que a este concepto le compete también el ser. El itinerario detallado es el siguiente: Se presenta el concepto de Dios y se muestra que no puede ser concebido sino de manera tal que incluya en sí el ser; el concepto, en cuanto distinguido del ser, es algo meramente subjetivo en nuestro pensar; en cuanto subjetivo es lo imperfecto que solamente pertenece al ámbito del espíritu finito; se trata de demostrar que él no es solamente nuestro concepto, sino que también *existe* independientemente de nuestro pensar.[(315)] Anselmo desarrolla la prueba de esta manera simple: Dios es lo perfectísimo, por encima de lo cual nada puede ser pensado; si Dios es mera representación no es lo perfecto; pero esto contradice la primera tesis porque no consideramos perfecto lo que es mera representación, sino aquello a lo que además compete el ser. Si Dios es meramente subjetivo podríamos presentar una cosa superior a la cual **/548/** le corresponde además el ser. Posteriormente esta prueba fue desarrollada [así]: Se comienza con lo perfectísimo y esto es definido como la esencia omnirrealísima, como la suma [*Inbegriff*] de todas las realidades;[(316)] a esto se lo ha denominado la posibilidad: el concepto, en cuanto subjetivo y en cuanto distinguido del ser, es lo meramente posible o, al menos, debe ser lo posible; según la lógica antigua no hay posibilidad sino allí donde no puede mostrarse ninguna

contradicción.[317] Según esto las realidades en Dios deben ser tomadas solamente según el aspecto más afirmativo de todos, sin límites, de manera que la negación debe ser eliminada.[318] Entonces es fácil demostrar que solamente queda la abstracción de lo que es uno consigo mismo; porque si hablamos de realidades ellas son determinaciones diferentes, tales como la sabiduría, la justicia, la omnipotencia, la omnisciencia; estas determinaciones son propiedades de las que fácilmente puede demostrarse que se contradicen mutuamente: la bondad no es la justicia, la potencia absoluta contradice a la sabiduría porque ésta presupone fines últimos, mientras que aquélla es lo ilimitado de la negación y de la producción. Si el concepto exige que no haya contradicción, toda distintividad debería desaparecer porque toda diferencia tiende a la contraposición. Se dice: Dios es la suma de todas las realidades; ahora bien, el ser es también una de esas realidades, luego el ser está vinculado con el concepto. Esta prueba se ha mantenido hasta la época moderna; la encontramos desarrollada especialmente en las *Horas matutinas [Morgenstunden*][319] de Mendelssohn. Spinoza define el concepto de Dios como aquel que no puede ser concebido sin el ser.[320] Lo finito es aquello cuya existencia [*Dasein*]no corresponde al concepto: el género está realizado en los individuos existentes, pero éstos son perecederos; el género es lo universal para sí y ahí la existencia no corresponde al concepto. En cambio, en lo infinito determinado en sí mismo la realidad debe corresponder al concepto —esto es **/549/** la Idea, la unidad del sujeto y del objeto. Kant[321] ha criticado esta prueba; lo que él objeta es lo siguiente: Si se definiera a Dios como la suma de todas las realidades no le correspondería el ser, porque el ser no es ninguna realidad; en efecto, el concepto no aumenta por el hecho de existir o de no existir, sino que sigue siendo el mismo.[322] Ya en tiempos de Anselmo un monje objetó lo mismo; él dijo: lo que yo me represento no existe por el hecho de representarlo.[323] Kant sostiene: Cien táleros siguen siendo lo mismo ya sea que yo

los represente meramente o que los posea; así el ser no sería ninguna realidad, porque nada agrega al concepto. Puede concederse que el ser no es ninguna determinación de contenido; 100
pero ciertamente nada debe ser agregado al concepto (por lo demás ya es bastante equívoco denominar «concepto» a toda existencia mala), más bien hay que eliminar del concepto el defecto de ser algo subjetivo y de no ser la Idea. El concepto que es solamente algo subjetivo separado del ser es una nulidad. En la 105
forma que dio Anselmo a la prueba la infinitud consiste precisamente en no ser algo unilateral, meramente subjetivo, algo a lo que no le correspondería ser. El entendimiento separa estrictamente ser y concepto en cuanto que cada uno es idéntico a sí; pero va según la representación habitual el concepto sin el ser 110
es algo unilateral y carente de verdad, y lo mismo es el ser en el que no hay ningún concepto, el ser no-conceptual. Esta antítesis en la que cae la finitud no puede encontrarse para nada en lo infinito, en Dios.

Pero ahora existe la siguiente circunstancia que convierte a la prueba en algo insatisfactorio. Aquel omniperfectísimo y 115
omnirrealísimo es, en efecto, una presuposición: comparados con ella el ser para sí y el concepto para sí son unilaterales.

En Descartes[(324)] y en Spinoza Dios es definido como causa de sí mismo; concepto y existencia configuran una identidad, o bien, Dios en cuanto concepto no puede ser captado sin el ser; **/550/** lo insatisfactorio es que eso sea una presuposición y que en 120
comparación con ella el concepto deba ser algo subjetivo.

Pero lo finito y subjetivo no es finito solamente por comparación con aquella presuposición: es finito en sí mismo y, por tanto, es su propia antítesis, es la contradicción no resuelta. El 125
ser debe ser diverso del concepto: se cree que es posible fijar el concepto como subjetivo y finito, pero la determinación del ser está en el concepto mismo. En éste mismo ha sido superada la finitud de la subjetividad, y la unidad del ser y del concepto no es una presuposición respecto del concepto, una presuposición con 130

la cual habría que medir el concepto.— El ser en su inmediatez es contingente; vimos que su verdad es la necesidad; además, el concepto contiene necesariamente al ser: éste es simple referencia a sí mismo, carencia de mediación; pero si consideramos el concepto toda diferencia ha sido absorbida en él, todas las mediaciones existen en él como ideales. Esta idealidad es la mediación superada, la diferencia superada, la claridad perfecta, la pura claridad y el ser-cabe-sí-mismo; la libertad del concepto es la absoluta referencia a sí mismo, la identidad que es también la inmediatez, la unidad carente de mediación. Por consiguiente, el concepto posee el ser en sí mismo y consiste incluso en superar su unilateralidad; cuando se piensa que el ser ha sido alejado del concepto se trata de una mera opinión. Cuando Kant dice que la realidad no puede ser «descascarada» del concepto(325) allí el concepto ha sido entendido como algo finito. Pero lo finito es lo que se supera a sí mismo, y cuando habíamos creído que el concepto debía separarse del ser, teníamos precisamente la referencia a sí mismo que es el ser en sí mismo.

Pero el concepto posee en sí el ser no sólo virtualmente [*an sich*], de modo que solamente nosotros lo entendamos, sino que el concepto es el ser también para sí *[für sich*]: él supera su subjetividad y **/551/** se objetiva. El hombre realiza sus fines, es decir, aquello que primero era solamente ideal pierde su unilateralidad y se convierte en algo existente: El concepto es eternamente la actividad de poner el ser en identidad consigo. En la intuición, en el sentimiento, etc., tenemos ante nosotros objetos externos, pero los asumimos en nosotros y así los objetos son ideales en nosotros. El concepto es esta actividad de superar su diferencia. Cuando la naturaleza del concepto ha sido entendida, entonces la identidad con el ser no es más una presuposición, sino un resultado. El itinerario consiste en que el concepto se objetiva y se convierte en realidad, y así él es la verdad, la unidad del sujeto y del objeto. Dice Platón(326) que Dios es un viviente inmortal, cuyo cuerpo y cuya alma han sido unificados. Aquellos

que separan ambos aspectos persisten en lo finito y en lo carente de verdad.

El punto de vista en el que nos encontramos es el cristiano. Aquí poseemos el concepto de Dios en su libertad total: Este concepto es idéntico al ser; ser es la más pobre de las abstracciones; luego el concepto no es tan pobre que carezca de esta determinación. Nosotros no debemos considerar el ser en la pobreza de la abstracción, en la mala inmediatez, sino el ser en cuanto ser de Dios y en cuanto ser totalmente concreto, diferente de Dios. La conciencia del espíritu finito se refiere al ser concreto, al material de la realización del concepto de Dios. Aquí no se habla de que el ser corresponde al concepto, de la mera unidad del concepto y del ser —las expresiones de ese tipo son equívocas. La unidad debe ser comprendida más bien como proceso absoluto, como la vida de Dios, de manera que también en ella ambos aspectos sean diferentes, pero ella sea la actividad absoluta de producirse eternamente. Aquí tenemos la representación concreta de Dios como Espíritu: El concepto del Espíritu es el **/552/** concepto que existe en sí y para sí, el saber; este concepto infinito es la referencia negativa a sí mismo; puesto esto, él es el dirimir, el diferenciarse; lo diferente que aparece inicialmente como exterior, carente de espíritu y fuera de Dios es, empero, idéntico al concepto. El desarrollo de esta Idea es la verdad absoluta. En la religión cristiana es sabido que Dios se ha revelado y que Dios consiste justamente en revelarse; revelar es diferenciarse; lo revelado es precisamente el hecho de que Dios es el Dios manifiesto.

La religión debe ser para todos los hombres — para[2] aquellos que han purificado su pensar de manera que saben lo que es en el elemento puro del pensar, aquellos que han llegado al conocimiento especulativo de lo que es Dios, así como para aquellos que no han trascendido el sentimiento y la representación.

El hombre no es puramente pensante, sino que el pensar mismo se manifiesta como intuir y como representar; la verdad absoluta que ha sido revelada al hombre debe, en consecuencia, existir también para el hombre como ser que representa e intuye, para el hombre que experimenta sentimientos y sensaciones; ésta es la forma según la cual la religión se diferencia en general de la filosofía. La filosofía piensa aquello que, de otro modo, pertenece solamente a la representación y a la intuición. El hombre que representa es, en cuanto hombre, también pensante, y el contenido de la verdad llega a él en cuanto pensante; solamente el que piensa puede tener religión, y pensar es también representar; pero solamente el pensar es la forma libre de la verdad. También el entendimiento piensa; pero persiste en la identidad —el concepto es concepto y el ser es ser. Semejantes unilateralidades permanecen firmes para él; en cambio, en la verdad estas finitudes no cuentan más como idénticas para sí, como siendo para sí, sino que ellas no son sino momentos de una totalidad. 200 205 210 215

Aquellos que toman a mal que la filosofía piense la religión no saben lo que quieren. El odio y **/553/** la vanidad entran aquí en juego bajo la apariencia exterior de la humildad; la verdadera humildad consiste en sumergir el espíritu en la verdad, en lo íntimo, en poseer en sí solamente el objeto: así desaparece todo lo subjetivo que queda todavía en la sensación. Debemos considerar la Idea pura y especulativamente y justificarla ante el entendimiento —ante aquel que se erige contra todo contenido de la religión en general. Este contenido se llama «misterio», porque es algo oculto al entendimiento, porque éste no llega al proceso que es esta unidad. Por eso todo lo especulativo es un misterio[327] para el entendimiento. 220 225

ANEXO
D. F. Strauss
Extractos de un apunte de la Filosofía de la Religión de Hegel — Lección de 1831

Tercera parte
LA RELIGIÓN CONSUMADA

El contenido de la religión consiste en que Dios se hace absolutamente objeto, pero es absolutamente idéntico a sí mismo, en esta diferencia y así es espíritu, es el Espíritu absoluto. La conciencia se sabe implicada en este contenido, se sabe como momento de este movimiento, sabe solamente a Dios en cuanto que Dios se sabe en ella. Así Dios existe como Espíritu en su comunidad; se ha hecho presente la religión manifiesta. Se daba una transición a ella en cuanto que en la religión griega el hombre sabía a Dios en cuanto espíritu libre, el cual, empero, todavía estaba afectado de finitud, mientras que en el mundo romano esta finitud fue reelaborada en el aspecto del espíritu subjetivo, de modo que, a partir de este aspecto, estaba preparada la transición a la conciencia de este Espíritu absoluto y libre.

El *fundamento abstracto* de este punto de vista es ahora el concepto de Dios. En las religiones anteriores teníamos el ascenso a Dios a partir del ser, en cuanto contingente y finalístico. Estas

pruebas pertenecen al aspecto de la finitud en cuanto que ellas parten de algo **/40/** dado. A la religión de la infinitud del espíritu libre le pertenece la prueba *ontológica* y ésta constituye el fundamento de esta etapa. Con ella se ha partido del concepto de Dios, pero en cuanto que todavía es concepto subjetivo, e interesa demostrar que a él le compete también la existencia. Dios es lo perfectísimo; pero más perfecto es aquello a lo que le compete también ser que aquello que carece de ser; por tanto, a Dios le compete también el ser. O bien, Dios es la suma [*Inbegriff*] de todas las realidades.

Kant ha criticado esta prueba: el ser no sería ninguna realidad, nada agregaría al contenido de un concepto; cien táleros pensados tendrían el mismo contenido que cien táleros reales, pero no existen por el hecho de que yo los piense. Con ello se ha pasado por alto la diferencia entre lo finito y lo infinito; lo finito no corresponde a su concepto, el individuo no es idéntico a su especie y por eso perece — en cambio esta diferencia está superada en lo infinito. Pero lo imperfecto de esta prueba consiste en que la unidad del concepto y del objeto en Dios está meramente presupuesta; se supone que el ser omniperfectísimo deba también existir. Por consiguiente hay que demostrar que el concepto ya incluye el ser en sí mismo. Ser es esta referencia a sí mismo, carente de mediación; pero el concepto mismo es aquello en lo que toda diferenciación es ideal, es la perfecta transparencia e identidad consigo — pero esto es justamente la inmediatez. Así el concepto posee el ser en sí mismo. También en el hecho de que nosotros los pensantes aspiremos a realizar nuestros conceptos se muestra que lo ideal aspira a despojarse de su unilateralidad y a traducirse en realidad. El concepto se sabe a sí mismo como no verdadero cuando no está puesto simultáneamente. Pero aquí no tenemos la identidad lógica abstracta de concepto y de ser en cuanto inmediato, sino que, en esta relación de ambos aspectos de la prueba ontológica, tenemos a Dios en cuanto espíritu mismo. Espíritu es el concepto que existe en sí y para sí; éste se dirime, se

juzga; lo que así se diferencia del espíritu carece de espíritu, es ser, pero en esta diferencia el espíritu es absolutamente idéntico a sí mismo, es esta pura luz. Así se ha revelado Dios, así El es el manifiesto. 55

Ella, en cuanto religión manifiesta, es para todos los hombres. No solamente para los especulativos que saben a Dios en el elemento puro del pensar, sino, dado que el pensar no es meramente puro y que también se manifiesta en el representar y en el intuir, la verdad absoluta debe existir también para los hombres en cuanto que sienten, intuyen y representan — y ésta 60 es, entonces, la forma según la cual la religión se diferencia de la filosofía. También el representar es pensar, pero no en su forma libre. El contenido religioso, así como el especulativo, va más allá del entendimiento; para éste, **/41/** por ejemplo, no se da ninguna identidad de pensar y de ser sino que su juicio suena así: pensar es pensar y ser es ser. 65

Esta Idea, este contenido, debe ser considerada en tres esferas:

1) Esta Idea en la universalidad libre, es decir, la pura esencia de Dios — el reino del Padre,

2) el dirimirse en sí misma de la Idea detenida momentáneamente en sus diferencias — el reino del Hijo, 70

3) la reconciliación de este espíritu finito con el Espíritu que es en-sí-y-para-sí — el reino del Espíritu.

Eso, más en detalle, se relaciona con esta división: Esta Idea es autorrevelación divina en todas y en cada una de las tres esferas. Esta ahora existe: 75

1) en el elemento de la pura *idealidad y universalidad*, en el ámbito inmutado del espíritu pensante. Aquí ella consiste en el silogismo simple según el cual Dios está inmediatamente cabe sí 80 mismo por medio de su diferencia, la cual todavía no ha llegado aquí a la exterioridad, — un movimiento por el cual Dios es

Espíritu. Aun cuando este ámbito sea denominado por excelencia «reino del Padre» pertenece a él, sin embargo, la doctrina de la Trinidad.

2) El segundo elemento es el de la *particularidad, el de la representación*. Aquello que en la primera esfera era lo otro en cuanto indiferenciado de lo primero, el Hijo, es determinado aquí como exterior, como mundo y como naturaleza a los cuales pertenece el espíritu finito en cuanto natural. Pero, dado que [estamos] en la religión, esto es una consideración religiosa de la naturaleza y del hombre, es decir, la unidad con Dios vuelve a prevalecer y así en la naturaleza aparece el Hijo, lo cual configura el comienzo de la fe. Primeramente el Hijo, en cuanto hombre, tiene una historia exterior y natural, pero esta historia pierde este carácter y llega a ser historia divina, historia de la manifestación de Dios — lo cual configura la transición de este reino del Hijo

3) al reino del Espíritu cuyo elemento es la autoconciencia del hombre de estar reconciliado con Dios y es la plena realización de esta conciencia en la Iglesia y en el culto.

[ad] 1) Dios inicialmente existe, pues, para el hombre en cuanto pensante. Este conocimiento llega al hombre en forma de dogma de modo que aquél, en la medida en que no lo concibe, puede asumirlo como representación en la fe. Ése es el dogma de la Trinidad. Dios en cuanto espíritu es la actividad del saber libre, [actividad] que está cabe sí misma; en cuanto actividad ella debe ponerse en momentos, debe dirimirse a sí misma *[sich urteñen*] en cuanto concepto, pero de modo que lo diferente sea inmediatamente aquello de lo que ha sido diferenciado. **/42/** Esto, expresado de manera figurada, equivale a decir que Dios, en cuanto Padre engendra eternamente a su Hijo. Nosotros decimos: «Dios hace esto, se engendra un hijo» — pero este hacer entero es Dios mismo; El solamente es totalidad y, tomado abstractamente como Padre, no es el verdadero Dios. Ésta es solamente la verdad

abstracta; ella es creída en la religión y es concebida en la filosofía.

Pero el entendimiento aporta ahí sus categorías: la determinación del número, la cosa más carente de concepto, o bien, la identidad en cuanto carente de diferencia; se dice que ahí hay una contradicción. Ciertamente, este diferenciarse el espíritu en sí puede proseguir hasta la contradicción, pero esto ocurre solamente en la segunda esfera. 115

También antes y en forma abstracta se presentan huellas de la conciencia de que en la tríada no existe sino una totalidad: en la τρίας pitagórica en el triple «Santo!», en la tricotomía kantiana. (328) 120

Dios en cuanto Padre es la primera universalidad, lo indeterminado e incognoscible,[(329)] por eso los gnósticos lo llamaron βυθός; pero después él es el diferenciarse o el λόγος, el Hijo, el momento de la manifestación; por eso los gnósticos lo denominaron también πρώτη Κατάληψις ἑαυτον. En esta primera Idea no se avanza más hacia ulteriores determinaciones salvo en cuanto al hecho de que Dios es concebido como sujeto de muchas propiedades. Éstas, en cuanto diferentes, prosiguen indefectiblemente hasta la contradicción; el entendimiento se informa de modo tal que abstrae de la distintividad, de modo que solamente queda la realidad abstracta. Pero en la Idea de Dios antedicha, el eterno poner y disolver la contradicción no existe en cuanto actividad subjetiva nuestra, sino que es objetivo o más bien, actividad absoluta del Espíritu mismo. El resultado ulterior de esta primera forma pura consiste en que la Idea es la verdad en esta determinación del mediarse consigo mismo. 125 130

[ad] 2. La diferencia que en la primera Idea era solamente una apariencia llega ahora a obtener su derecho. Esta esfera se halla bajo la determinación del Hijo. Lo diferente existe en la forma de la alteridad; el espíritu se refiere a lo otro; con ello ya no está 135

puesto el Espíritu absoluto, sino el espíritu finito y, en la medida en que lo diferente mismo es en sí mismo algo diferenciado en naturaleza y en espíritu finito está presente la creación del mundo, 140
la forma en la que el Hijo se convierte realmente en otro. Dios es creador, pero en cuanto λόγος, en cuanto que se expresa. Para el hombre el mundo es primeramente algo presupuesto, un ser inmediato y multiplicidad pero, en segundo lugar, él conoce también a Dios en el mundo, como vimos en las anteriores 145
religiones y en las pruebas de la existencia de Dios. **/43/** Pero este conocimiento de Dios a partir de la naturaleza siempre posee algo inadecuado en cuanto que la limitación del fenómeno desde el cual se parte es transferida también a Dios.[(330)] «Dios truena horriblemente con su trueno y, pese a ello, no es conocido». Dios debe revelarse de un modo esipiritual y no meramente natural. El 150
debe aparecer en la carne, debe volverse hombre para revelarse así, como espíritu, al hombre finito, sensitivo e intuitivo. La posibilidad de ello reside solamente en la unidad de la naturaleza divina y humana. Ya vimos una humanación de Dios en las encarnaciones hindúes, en el Dalai Lama, también en las 155
divinizaciones de los héroes griegos y de los emperadores romanos: vimos en todo esto un conato hacia esta determinación de la virtual unidad de la naturaleza divina y humana. Pero en aquellas formas orientales la humanidad es solamente máscara, nada esencial; se supone la representación de que el espíritu se precipitó en la ὑλη extranjera[(331)] y que su corporización sería un 160
encarcelamiento. Hay algo de verdad en esto, pero, por otra parte, la determinación en tal subjetividad es la última culminación del espíritu, momento que no puede faltar en la vida divina; dado que el espíritu en su relación infinita consigo mismo posee en sí la determinación de la inmediatez, debe presentarse también ahí la determinación de la inmediatez si es que Dios debe revelarse al 165
hombre como espíritu. Pero no más en una inmediatez de la naturaleza en la que, por lo demás, él había estado inmanente no pocas veces, como en la zarza ardiente[(332)] — sino que Dios

aparece en una inmediatez espiritual, en la figura humana. Mientras que en el panteísmo en el que la subjetividad es meramente accidental ocurren innumerables encarnaciones, la aparición de Dios en cuanto espíritu no puede ser sino una aparición única — porque el espíritu contiene el momento de la unicidad. 170

Después de haber llegado tan lejos en el concepto, lo otro consiste en que la unidad de la naturaleza divina y humana llegue también a la conciencia general, en cuanto que un hombre singular es sabido como Dios-hombre. Ahí [El] es entonces, por primera vez, un hombre singular, nacido de estos padres, que come, bebe, etc. Pero lo otro consiste en que este hombre sea sabido como Dios y que el más allá de Dios [sea] superado en esta determinación. Aquella [primera] consideración, para sí, es la irreligiosa, ésta en cambio es la fe, y a ésta debemos ser conducidos a partir de aquélla. Si se parte de la aparición exterior de Cristo se puede proseguir hasta su muerte, pero aquí luego se separan definidamente la fe y la incredulidad. 175 180 185

Por consiguiente lo primero es la consideración del *aspecto humano*, pero en la medida en que es ya el comienzo del traslado a lo superior. A este ámbito pertenece la *doctrina* de Cristo; **/44/** ella es todavía algo humano, pero tiene que conducir la fe al ámbito de la espiritualidad interior. También los *milagros* pertenecen a este ámbito. La historia de Cristo es al comienzo una historia meramente exterior. Al comienzo Cristo es simplemente un maestro. Si nos aproximamos al *contenido de su doctrina*, ella es una doctrina moral, especialmente del *amor* hacia los hombres. Esto al comienzo es una abstracción; yo no puedo amar a hombres que no me conciernen Más correcto es el amor al prójimo. Por lo demás, este mandamiento se encuentra también en otras religiones. En la doctrina de Cristo está, además, la predicación del *reino de los cielos*, es decir, el despertar la conciencia a la interioridad, este auténtico ámbito del hombre, este valor absoluto frente al cual todas las cosas terrenales 190 195 200

aparecen sin valor. Esta elevación a la interioridad es un rasgo excelente en la doctrina de Cristo y ella ha sido llevada a la representación con energía infinita. Tan pronto como Cristo entra en escena [dice] en el *Sermón de la montaña:*(333) «Bienaventurados los de corazón puro porque ellos verán a Dios». Esto es lo más grande que pueda ser dicho. Además, en este discurso es superada toda falta de libertad, exterioridad, superstición. Por eso configura un valor infinito del hecho de que el pueblo tenga en sus manos la Biblia; ella es el libro popular absoluto. Además se explica que solamente la intención [*Gesinnung*] absoluta (pero no una opinión abstracta) posee valor. «Hay que buscar en primer lugar el reino de Dios»;(334) ante esta elevación a la pura interioridad todo es secundario, el talento, el poder, la falta de cultura. El valor infinito de esta interioridad, de este despojarse de todo lo exterior,(335) se expresa también cuando Cristo dice al joven rico: «Da lo que tienes a los pobres y sígueme»;(336) o cuando dice: «Mi madre y mis hermanos son los que hacen la voluntad de mi Padre». Cuando Cristo se denomina el Hijo de Dios y el Hijo del hombre, cuando dice: «Nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelarlo», esto aquí posee ante todo el sentido universal(337) de que los hombres son hijos de Dios y deben hacerse hijos de Dios. Este maestro ha reunido amigos en torno de sí y los ha formado en su doctrina. Pero, puesto que su doctrina era revolucionaria, él fue acusado y selló su doctrina con la muerte. — Hasta aquí llega la no-creencia. Ahí entonces Cristo es semejante a Sócrates;(338) también éste, con la interioridad de su doctrina, se opuso a los dioses de su pueblo y por eso fue condenado a muerte. Pero la doctrina de Cristo tiene una coloración diversa de la de Sócrates, no solamente porque él perteneció a otro pueblo, sino que la doctrina de Cristo acerca del reino de los cielos configura una profundidad infinitamente más grande que la interioridad de Sócrates. Tal es, pues, la historia exterior **/45/** de Cristo, tal como ella existe para la no-creencia. Pero con la muerte de Cristo

comienza la inversión [*Umkehrung*] e interviene la consideración de la fe, del Espíritu Santo, la *consideración divina* de que en Cristo se reveló la naturaleza divina. Esta conciencia creyente reflexiona entonces en el dicho:[(339)] «El que me ve, ve al Padre». Tales dichos inicialmente poseen una universalidad 235 indeterminada, pero la fe es la recta exégesis de estos dichos, así como también, especialmente, de la muerte de Cristo. En efecto, la fe no significa otra cosa que la conciencia de la verdad absoluta, la conciencia de lo que es Dios. Dios es la Trinidad, es decir, este transcurso vital de ser lo universal que es en sí y para sí, de diferenciarse y objetivarse. pero de ser ahí idéntico a sí; 240 brevemente: de ser esta conclusión [*Schluss*]. Ahora bien, la fe de que Dios está en Cristo es la certeza de que este transcurso de la vida divina es intuido y fue intuido en el transcurso de esta vida. Para que esto pueda ser intuido ahí hacen falta condiciones, por ejemplo, la doctrina de Cristo, especialmente sus dichos acerca de 245 sí mismo, que son ante todo sus aseveraciones y que, en cuanto al contenido, son de tal tipo que también pueden ser interpretadas en la esfera universal del representar. El otro criterio consiste en que vemos en este individuo una potencia divina, los *milagros*. Contra éstos el hombre puede objetar todo lo posible: «Esto se refiere a 250 la época en que se creía en milagros, también otros hicieron milagros», etc. Pero la otra consideración es la de la fe. Si Cristo es el Dios-hombre, los milagros no constituyen ninguna dificultad más. Por otra parte los milagros siempre lo han sido para la fe, para la cual empero ellos, en cuanto obvios, son algo insignificante. La fe se apoya simplemente en el testimonio del 255 Espíritu Santo, que da su pleno significado a la aparición de Cristo. Los discípulos habían vivido con Cristo, habían escuchado todas sus doctrinas, habían visto todas sus obras y, sin embargo, Cristo quiere enviarles todavía el Espíritu Santo,[(340)] es decir, que la convicción que ellos habían adquirido acerca de él durante su 260 vida no era todavía la verdad correcta. Esta efusión del Espíritu es representada entonces en la fiesta de Pentecostés. — El

testimonio del Espíritu es una disposición en el lado subjetivo; [él] configura la necesidad infinita en el espíritu de aquella época, el impulso de conocer a Dios como espiritual y en forma universal, [impulso] engendrado por la desintegración de los espíritus nacionales particulares y de sus dioses naturales. Este impulso constituye la exigencia de tal aparición, de una manifestación del Espíritu infinito en la forma de un hombre real. — La subjetividad infinita de Dios se halla, para la conciencia intuitiva, **/46/** en la forma de la singularidad. Ahora la fe se explica la vida de Cristo tal como ella fue narrada ya por aquellos sobre los cuales vino este Espíritu. Pero es especialmente la muerte de Cristo la que es entendida solamente por este testimonio del Espíritu; la muerte es la piedra de toque en la que se legitima la fe. En *primer lugar* ella tiene el sentido de que Cristo era Dios que poseía en sí la naturaleza humana y, ciertamente, hasta la muerte, por tanto, en la finitud absoluta, y, ciertamente, hasta la muerte del delincuente — así la muerte es el testimonio de que la humanidad está en Cristo hasta el punto más extremo. Pero entonces interviene la *segunda determinación*: Dios mismo ha muerto; la desesperación de toda verdad superior. Pero entonces, en *tercer lugar*, interviene en seguida la inversión: se trata de la negación infinita, la muerte de Dios que se conserva en ella, de modo que este proceso más bien es un exterminio de la muerte, un resucitar [*Wiederauferstehen]* a la vida. Se narra que Cristo mismo volvió a aparecerse a sus discípulos después de su muerte, a lo que entonces se agrega la ascensión al cielo y el sentarse a la derecha de Dios.[(341)] Esta historia es la misma explicación de la naturaleza divina tal como ésta se encontraba en la primera esfera, pero comenzando a partir de la inmediatez ordenada a la intuición y transcurriendo en la singularidad. La abstracción del Padre es superada en el Hijo — esto es entonces la muerte. Pero la negación de esta negación es la unidad del Padre y del Hijo, el Amor, el Espíritu. Así entonces el transcurso

265

270

275

280

285

290

de la naturaleza divina es aquí el mismo que antes, pero explicitado para la conciencia.

En la muerte de Cristo hay que considerar todavía lo siguiente. Esta humillación y humanidad es en Cristo algo ajeno, asumido, dado que él era Dios desde la eternidad. Esto ajeno en Cristo es, como tal, lo que pertenece a otros, y estos otros son los hombres; por tanto, Cristo ha tomado en sí y sobre sí sus finitudes en todas sus formas — y la forma capital es el mal. Así, por una parte, la humanidad es sabida como un momento en la vida divina, pero, en la medida en que Cristo la extermina, ella es conocida igualmente como algo que no pertenece a Dios. Esto es entonces lo siguiente: Cristo ha sobrellevado el pecado del mundo y lo ha exterminado. — Esto va contra la imputación jurídica = moral en la que cada uno debe responder por sí mismo; pero esta imputación tiene su sitio solamente en el campo de la finitud, no en el campo del espíritu libre en sí mismo. Ya en la moral y todavía más en la esfera religiosa el espíritu es sabido como *libre*, de modo que el límite que contiene lo malo, es para él algo nulo, de modo que él puede hacer que lo ocurrido no haya ocurrido. **/47/** Así para la fe lo que ha muerto en esta muerte es la finitud en general, lo malo en general; con ello la muerte posee un significado universal, es la reconciliación del mundo. Pero aquí cesa el mero considerar; el sujeto mismo es introducido en este dolor de la propia alienación y éste es el pasaje a la tercera parte.

295 300 305 310 315

[ad] 3. El reino del Espíritu, la Comunidad

Esta parte contiene ahora la relación del sujeto con esta esfera entera. El sujeto debe recorrer en sí mismo este ciclo, estos tres momentos, reunirse con su naturaleza originariamente espiritual, con la imagen de Dios en él. Este transcurso comienza con la conciencia de que el hombre no es por naturaleza tal como él debe ser, es decir, que él es malo por naturaleza.

320

El ámbito de este movimiento es la Comunidad, Dios que se sabe a sí mismo en este otro. Hemos visto la fundación de la Comunidad por el establecimiento de la fe. El individuo es miembro de la Comunidad por el bautismo y en ella debe presenciar la vida espiritual que vimos como movimiento de la verdad. Con ello existe el comienzo propiamente dicho, la Comunidad, y el sujeto en ella. En la medida en que él es educado en esta fe, él está ya en el elemento de la victoria sobre el mal, en el reino de la reconciliación. Pero el infinito dolor y lucha no es por ello ahorrado, sino mitigado. La fe, en la medida en que es enseñada al individuo, llega al sujeto como algo exterior, ya terminado, como doctrina positiva de la Iglesia. — Por tanto, el sujeto no es por naturaleza tal como él debe ser; pero en seguida se encuentra la posibilidad de llegar a existir de modo que sea acogido por Dios en la gracia. Para tal fin el individuo capta en la fe y en la representación la unidad virtual de la naturaleza divina y humana. En esta fe y en esta presuposición ocurre entonces que el sujeto reelabora a fondo su naturalidad y lucha con ella. Esto por una parte es acto del sujeto y, por otra parte, del Espíritu Santo. Pero este Espíritu no es algo exterior a él, sino su propio espíritu en el que él cree.

Ahora lo tercero consiste en que el sujeto conserve la seguridad de su unidad con Dios, de su reconciliación. Esto tiene como condición lo segundo que acabamos de desarrollar, el arrepentimiento y la penitencia, a saber, que el hombre ponga lejos su voluntad natural. Cuando esta condición ha sido cumplida, aquella unificación es asegurada al hombre en el segundo sacramento, la *Cena*, que constituye el goce de esta unidad. En este último centro de la religión intervienen diferencias que dan su sentido a todas las demás diferencias en la religión. **/48/** En la medida en que la Cena no es mera seguridad de la unidad con lo divino, sino real garantía, ella es disfrutada como goce corporal[1]. Ahora bien, según una doctrina, lo divino es puesto al comienzo como diferente del sujeto, como algo otro,

como la hostia, como esto exterior que debe ser disfrutado por el hombre. Tal es la religión *católica y, de* esta exterioridad de Dios en ella, depende toda su exterioridad y carencia de libertad.[342] La actitud luterana consiste en que esta unificación del sujeto con Dios existe solamente en la consumición de lo sensible y en la fe — fuera de la comunión la hostia es una cosa común. La tercera actitud, la de Zwinglio y Calvino,[343] consiste en que esto se reduce a una mera representación y recuerdo, a una mera relación moral.

Tal es, pues, la Comunidad y los tres estadios del proceso de Dios en ella son: 1) inmediatez; 2) superación de la misma, y 3) la certificación de la reconciliación. La Comunidad consiste en que para uno esta fe se encuentre como presupuesto — así el Espíritu se encuentra como Espíritu universal. La representación opuesta consiste en que cada uno tenga su doctrina para sí; pero esto no es sino algo contingente; en la religión esta particularidad es eliminada.

Tal es la verdad absoluta en su entera explicitación: *primeramente* Dios en cuanto vida eterna del amor en sí mismo; *luego* esta verdad absoluta expuesta como sujeto para el espíritu finito que representa, de modo que la figura sensible de ese sujeto sea interpretada por el Espíritu. Lo *tercero* es entonces la explicitación de la misma vida del amor, del mismo proceso que es Dios y que es representado en Cristo, en la autoconciencia de la Comunidad.

Pero en la medida en que junto a la religión se encuentra todavía el ámbito de la mundanidad la religión debe realizarse también en ésta. Ahí la Iglesia católica aparece con la exigencia de dominar la mundanidad externamente, de la misma manera como el sujeto en ella era algo externo, dominado por la Iglesia. Pero, dado que esta mundanidad es también la libertad del hombre, ella aparece como salvaje y rebelándose contra aquélla. Entonces la verdadera realización de la religión en la mundanidad es la interior, de manera que se organice una vida estatal ética y

jurídica. Pero, en la medida en que tal vida estatal se establece, ella absorbe en este campo tanto la misma divinidad como aquella expansión de lo divino, de modo que el contenido entero queda encogido. Del mismo modo que las leyes del Estado son sabidas como universales, el pensar también se pone en marcha frente al contenido de Dios **/49/** de modo que él se acredite ante el pensar. El pensar es ahora el espíritu que quiere dar testimonio. En la fe está el contenido verdadero, pero en la forma de la representación; ahora se le debe dar la forma del pensar. La filosofía que lleva esto a cabo se coloca así no sobre la religión, sino solamente sobre la forma de la fe en cuanto representación[2].

385

390

HEGEL: HOJAS SOBRE FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

/155a/

Intención, elevación de la voluntad humana; espigas en sábado, curación de la mano(344) 5

Amor, no sensación singular, genérica, imbécil

amaos así mutuamente;(345) *infinitud* por encima de la finitud

α)[1] de las *leyes*

β) del delito; perdonar pecados, lo *ocurrido noocurrldo*; María Magdalena: *mucho* perdón porque ella amó *mucho* — por encima de la *moral*; ungido, en lugar de dar a los pobres.(346) 10

y) relación substancial con Dios; perdón de los pecados.

Muerte de Cristo a) historia exterior b) religiosa; Hijo de Dios, divinidad, [ha] recorrido la realidad efectiva, lo ignominioso; 15

este recorrido, dolor, degradación del hombre — es lo supremo.

La vida eterna de Dios es esto.

Los *dioses bienaventurados*, más allá; nosotros, en esta *degradación*; esta misma es santificada. 20

Fundamento más profundo; amor a Dios ahí conciencia de lo supremo y humildad.

Objetividad del amor; yo, para mí; singularidad.

Olvido de sí en el conocimiento de Dios.

Amor 25

1) mera sensación natural moral

2) perdón de los pecados; unidad más profunda, elevación por encima de lo meramente natural y finito a donde está aquella [unidad]; con ella todo lo finito y temporal vale [como superado]. 30

a) Naturaleza — pecado.

b) Castigo temporal, natural, exterior; *castigo* como tal
c) eterno, internamente en el espíritu y en el ánimo aquel b) no quiere haber perdonado; aniquilación de su nulidad [por] su altura y amor. 35
3) relación substancial; pensamiento más *allá* abstracto, general. Amor subjetivo, individual; aquella [relación] parece ser muy diversa de *ésta*; superar — separación absoluta.
Intuición de esta identidad en Cristo, no singular; *Hijo del Hombre*. (Esteban vio su rostro a la derecha de Dios).(347) 40
Reconciliación — acontecida en sí y para sí.
Iglesia para cada uno
en Cristo unidad de la naturaleza divina y humana.
a) vida y padecimiento
b) resurrección y ascensión; si es real, duda por detalles, singularidades; neciamente, miserablemente 45
ahondarse en el padecimiento
Extremo: altura y bajeza
G[u]eux, mendigo, gente noble holandesa
padecimiento al máximo, raíz 50
no lo despreciable, necio
en[2] un individuo contemplar
el Espíritu Santo universal.
a) contemplar el individuo
b) dolor, nulidad 55
c) universal **/155b/**

Espíritu Santo
a) Reino de Dios, una Iglesia invisible — de todas las zonas, de diversas religiones
b) Iglesia exterior; protestantes y católicos; diferencia entre laicos y *sacerdotes*; Iglesia, una firme *realidad efectiva*; 60
protestantes, no sacerdotes [sólo] maestros
Iglesia y Estado
Iglesia, frente a la tosquedad de la *potencia mundana*
Iglesia la vida superior del hombre 65
los *domingos; doctrina*; acogida en la comunión *realmente presente*; certeza de la misma
α) bautismo

β) cena
α) católicos: como *cosa* fuera de la fe y del goce 70
β) luteranos: comunión real en la fe y en el *goce*; subjetividad, realidad efectiva
γ) reformados
católicos en general menos espirituales. 75
Acto no espiritual, obras; mística, interioridad del católico; fe, subjetividad, intención, proprísimo, propiedad [del] protestante.
Cristiandad,[3] pueblo de Dios; Papa y emperador; *egipcio, hindú*: teocracia. Templo, luces, sol exterior apagados — una naturaleza propia interior. 80
Cristiano, el hecho de que lo malo ha sido vencido en sí y para sí; solamente captación mediante el ánimo, *realidad efectiva*.
Protestantes no sacerdotes; protestantes personalmente, mediante la verdad, ejercen la fuerza y autorización divina
clérigos protestantes en nombre de Dios; ejercen ministerio 85
religión cristiana — religión del Espíritu, historia
resurrección, vida *eterna*; solamente Cristo
Espíritu eterno, porque él se captó en su infinitud. **/163b/**

AMOR[4] — distinto de ESPÍRITU — aquél [es] un modo de la sensación — solamente *relación* mutua — y o te amo a ti. Pero el amor mismo como distinto de estos extremos — [es] espíritu — referido a los dos — amor 90
α) Dios [es] este *distinguir* — determinación abstracta — contenida en sabiduría, actividad, espíritu, autoconciencia; autoconciencia 95
β) en sí *mismo* — porque El [es] la unidad
y) la *totalidad* diferenciada — como en el nacimiento natural — género — comunicación del pensamiento
modo abstracto del entendimiento — uno [*Eins*] — uno abstracto muerto, frío — y diferencias, determinaciones sólo propiedades 100
δ) *Sofía*, *Logos*; distintivo de la *persona*(348)
α) Dios *universalidad* — esta producción — actividad; relación, *amor* — lo diferente mismo; por la *Sofía* crear el Hijo, el mundo 105
β) esto proviene de ahí — Dios actividad, ya retorno — negatividad infinita; materia, inorgánica, lo peor — esto mismo — es *gravedad*
lo último lo primero

retractar que lo primero y que lo último 110

ε) Que ésta [sea] la verdad — toda la filosofía [es] la prueba, fe, aceptación inmediata

cuando probar [es] toda la filosofía

α) el uno [*Einer*] β) persona

ζ) En todas las religiones [hay] resonancias, formas 115

número Pitágoras Platón — Aristóteles(349)

triplicidad — entendimiento *α*) número *uno*, resistencia, materia, pesada. **/162a/**

Religión cristiana[5] verdad.

Finalidad — concepto determinado — no limitado — sino determinación universal absoluta en sí misma — espíritu. 120

α) en la modalidad de predicados: sabiduría — providencia — representaciones universales, predicados.

α) concepto metafísico — concepto abstracto y ser. No un fundamento — presuposición, punto de partida finito 125

desde el concepto de *Dios* — [de] lo omnirrealísimo — virtualmente el concepto supremo, *absoluto*; pero ahora no sería el concepto absoluto, sería el finito, se contrapondría al ser — ¡correcto! — pero otra presuposición — aparece de dos maneras en nuestro saber,[6] representar, pensar. 130

Cristianamente *α* la afirmación — reconcilia subjetividad [y] objetividad — unidad de la naturaleza divina y humana [La] verdad especulativa es verdad religiosa.

β) Figuración — [el] espíritu [tiene] en sí mismo la determinación de darse una figura — darse objetividad.

Maneras cómo éstas son diferentes. 135

Para la representación se diferencian las diversas esferas

α) objetividad[7] absoluta	α) del pensamiento puro — Dios es Espíritu — Trinidad
β) objetividad finita, Naturaleza	β) exterior, como objetividad física — creación de la naturaleza — sabiduría — concepto que se conserva ahí
γ) en el espíritu finito — *αα)* como aparición de Dios, no más mera Sabiduría — culto	γ) objetividad del espíritu finito — una objetividad en la que Dios retorna a sí en la autoconciencia

Milagros, para la vida temporal — pero [del] Espíritu
Este aspecto de la autoconciencia infinitamente variada y múltiple.
Para ésta la historia divina tiene que ser objetiva en la autoconciencia.
Imagen[8] perfecta de Dios — naturaleza divina y humana; no como una chaqueta, un cuerpo aparente, sino hombre efectivamente real. 150
Así la naturaleza humana es divina, es reconocida idéntica a la [naturaleza] divina.
α) Hombre como Hijo de Dios, en una realidad temporal y común 155
β) Padecer y morir.
Desapropiación — doble sentido α) de la divinidad β) de la naturalidad finita en el dolor — en la sensación de nulidad — negativa sensación de sí mismo.
α)[9] Desapropiación de la divinidad 160
es atravesar la humanidad y, en ella y desde ella, retornar a sí.
[γ)] Culto — formación de la comunidad.
α) Punto de partida — malo por naturaleza — conocimiento — separación 165
β) Fe en el mediador — en esta gracia divina eterna e interior — captar y ser captado — en la representación, dejan a oscuras; metafísica del entendimiento
γ) Culto externo **/162b/**
El Hijo de Dios 170
Creación mundo — cómo podría ser dicho — lo mismo que el Hijo — Esto, aparición — modalidad del ser — aquello, verdad eterna —
Creación — un acto *diverso* de la generación del Hijo, a saber, quedarse en el grado de la alteridad.
α) Segunda esfera — para la representación — un acto diverso transición — necesidad 175
Lo mismo — verdad eterna —
Aquí pues [es] Dios simplemente — no preguntar cuál [es] el creador —
Herejías — Demiurgo — porque el mundo [es] malo(350)
Cristo aparecido temporalmente — sólo transitoriamente en el tiempo. 180
Historia en el espíritu finito — momento del retorno — conversión desde la alteridad.
Cómo comprenderla — concepto del espíritu finito.

α) Lo universal — [lo que] corresponde al Padre — es inmediatez del ser — positividad, pero universal abstracto. Finitud *αα)* espíritu natural — *ββ)* conciencia de un objeto. 185

Definición a *partir de la Idea* — que él *no* es como debe ser.

La religión representa a la naturaleza tal como es a partir de la Idea; malo por naturaleza — Pero *oposición* de lo VIRTUAL — es decir, del concepto — imagen perfecta de Dios — 190

Hombre originario

— *Adán Kadmon* — El Hijo divino —(351)

Originariamente en el sentido de que esto es representado

como *primer estado* y el pecado como segundo — y, por cierto, en virtud del conocimiento *α)* [es] malo *β)* «se ha vuelto como uno de nosotros» — en Cristo — El conocimiento es este medio — y punto de giro. 200

β) Imagen perfecta — en sí y para sí — El conocimiento debe captar la verdad, ésta debe ser para él 205

unidad de la naturaleza divina y humana manifiesta para la conciencia —

α) El hecho de que apareció en el *tiempo* — necesariamente; formación ascendente de la conciencia al respecto

β) luego este hombre concreto individual [existe] inmediatamente para la conciencia. 210

Por medio de lo cual su divinidad [ha sido] probada para los hombres: α) a la manera humana — milagros; aquí comienza la comunidad **/163a/**

γ) padecer, morir y resucitar — 215

αα) superación de la naturalidad — y solamente

αα) como historia divina

dolor de la (mortalidad) — naturalidad — momento absoluto.

Ambas cosas se mezclan; ambas son intuidas en uno:

α) padecer, morir — desapropiación de la divinidad — ápice supremo y expresión de la mortalidad, finitud, humanidad; dolor — no solamente finitud, sino sentimiento — saber de la finitud — solamente entonces verdadera finitud. 220

β) Desapropiación de la finitud y naturalidad — exterminio de la misma — No permanecer en el sepulcro 225

Ninguna[10] otra forma de aparición, esto es, llegar a ser para la conciencia inmediata.

Antes: *α)* naturaleza inmediata; virtualmente

β) reflexión — por eso hay *separación*; el hombre
es meramente natural 230
Determinación a partir de la Idea
— Antítesis de la Idea y del ser inmediato
α) poner lo malo
β) poner lo malo, conocer.

Se trata[11] de un acto de conocimiento y éste es igualdad con Dios. ¿Cómo entender esto? 235

Dios[12] de Abrahán, de Isaac y de Jacob — sacados de Egipto — esta letanía; no se va más allá; por eso lo malo [, el relato del pecado] jamás [aparece en los] profetas; solamente Sirac, 25,32.(352)

Aparición real — solamente así no presupone una doctrina teórica — en 240 pensamientos — una cultura especial, sino lo universal para todos los hombres de cualquier cultura.

Doctrina como una historia para la representación inmediata y para la sensación inmediata.

Universalidad, según el concepto — unidad de la naturaleza divina y 245 humana — la humana intuida en la divina toda particularidad eliminada igualdad de los hombres ante Dios humanidad santificada; hombre en sí y para sí.

Esta historia misma esencialmente para la comunidad, esto es, aparición de Dios en la finitud **/165b/** 250

Mirada restrospectiva a las tres esferas.

Para los sujetos

α) fe — milagros, testimonio del espíritu

β) formación de la comunidad — deponer lo revolucionario 255 comprender, tradición.

Lo ínfimo lo supremo — porque lo supremo lo ínfimo — rebajamiento completa revolución de la mentalidad.

Por su parte emperador romano — esclavos, el poder supremo.

Toda la majestad del señorío del mundo echada al lodo. 260

Destacar[13] significado de la muerte.

MUERTE, más ignominiosa

cruz transfigurada

entonces fueron disueltos los vínculos de la vida comunitaria humana — aquella [cruz es] bandera, escarapela — revolución en el mundo. 265
Conclusión, la resurrección y ascensión al cielo

Historia formal natural — *la vida natural*
Niño
virtual
Adolescente 270
desdoblamiento de sus planes, idea subjetiva — de su subjetividad
desapropiación
entrar en la oposición
duplicado
Adulto 275
idea objetiva
trabaja en relaciones determinadas
para conservar lo permanente y así lo transmite
Ancianidad y muerte
oposición abandonada 280
Vida de Cristo — intuir en la Idea divina
Dios — enajenado hasta la muerte — dolor profundo
humanidad elevada en la vida y muerte de Cristo — la suprema finitud transfigurada — amor — en el dolor más hondo el amor supremo 285
ambos reconciliados, intuidos
conciencia en la muerte de Cristo
Mirada retrospectiva, 3 esferas
se vinculan α) Dios eterno — Idea pura en sí
β) salir a la naturaleza 290
γ) al espíritu finito
Regreso de lo finito a *la* Idea eterna — la derecha de Dios
Fisura *α)* regreso a Dios — Idea — pleno
β) singularidad, excluyente, vuelta contra la otra singularidad
Para sí la Idea y momento supremo 295
Pero esta tercera esfera tan incompleta — singular — pero universal singularidad
singularidad como tal — comunidad, *Espíritu* **/164a/**
Doctrina α) contenido absoluto, no contenido explícito de su doctrina — el Espíritu os guiará a toda verdad[353] — intuición especulativa 300

β) Amor — principios morales universales ya en el Antigua Testamento
γ) Pero — Reino de Dios — inteligencia del hombre al máximo 305
δ) total ruptura, retiro del mundo — Cura[14] la mano en sábado, arranca las espigas(354)

Padre celestial — no bien su divinidad resida determinadamente en sus palabras hay investigación histórica de los exégetas — aquí no nos concierne inmediatamente. 310

Te han sido perdonados tus pecados Luc. 7,48

Lo más despreciable — lo supremo

Desprecio, como en Holanda, a las mendigas, al limosnero

Para ellos en cuanto conciencia inmediata — no excluyente — en cuanto otro porque ellos 315

Doctrina terreno universal — Reino de Dios — amor — total ruptura respecto del mundo

α) Muerte — confirmación, intuición de la *suprema finitud* —y del amor supremo — dolor de la muerte

β) Espíritu — exterminio de la naturalidad, superación del límite, la naturaleza humana es enajenación — y la muerte natural es superación de esta enajenación 320

Sensación, conciencia de la finitud, del límite — muerte, sensación suprema y disolución del límite

En la muerte se anuda la sensación de la comunidad, el saber la finitud 325

Dios ha muerto — en la muerte se ha entregado — absolutamente para otros, como manifestación

Entregado ahí por nosotros — Objeción: otro no podría responder **/164b/**

Comunidad

α) Concepto, su determinación — *para ellos*, los que se implican absolutamente a sí mismos en el proceso — y se apropiaron lo que es *para ellos* — Reino de Dios real — Dios en cuanto Espíritu en su comunidad — región del *Espíritu Santo* 330

Inmortalidad,[15] *valor infinito* en *sí*; esclavitud — liberación — carne de mi carne, espíritu de mi espíritu(355) (356) 335

padecer, vileza lo supremo — bandera de la cruz

Al que se opone al Espíritu no se le pueden perdonar los pecados — gran palabra —
β) Fe — credibilidad — mediante la fe hacia la verdad objetiva; milagros, testimonio del espíritu para el perfeccionamiento de la comunidad desde[16] el Espíritu — en forma de tradición o de interpretación de la Biblia — Objetividad, ser-ahí mundano — superación y eliminación de la orientación negativa 340
γ) Muerte — ascensión al cielo — retiro del presente sensible — pasado — efusión del Espíritu santo — ahora remitidos a sí mismos — en[17] la Iglesia la historia no [es] un *pasado* — deponer la polémica 345
Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí yo estoy en medio de ellos
δ) *α)* Doctrina — figura objetiva de la verdad — mediante 350
β) culto, sacramentos — goce — bautismo y cena — no [entrar] en particularidades
La diferencia de confesiones concierne a la *relación, a vida en la comunidad* — no a la doctrina; esa relación en la comunidad [es] también doctrina — pero la forma, 355
el contenido, atañe a aquella relación
Verdad α) en forma de objetividad *abstracta* — hostia, obras, mérito
β) esencialmente en forma espiritual y subjetiva
γ) reformada — sin mística, meramente prosaica, meramente para recordar — psicológica 360
a)[18] Formación de la comunidad — devenir
b) Ser de la comunidad — culto — confesiones
c) Perecer de la comunidad
finalizar con disonancia — huir a la filosofía 365
Como en el tiempo del imperio romano
el evangelio predicado a los pobres(357)
clase media, clerecía
pueblo común todavía cristiano **/165a/**

Finalizar la disonancia[19] 370
Tiempo del imperio romano
trivialidad — derecho romano — propiedad privada
a quien no se le corta la cabeza
testamentos

despreocupación acerca de la verdad — Pilatos: ¿Qué es verdad?(358) 375

α) forma de la representación — razonamiento

culto, mejoría moral, empalme con lo divino en los sacramentos.

Es un acto del individuo y a la vez algo divino. Colisión respecto de la *libertad* y de la gracia.

Vida temporal y mundana — a la vez vida en la Iglesia a saber, vida privada individual — mezclarse en todo, aconsejar, piadosamente 380

Divino — en figura objetiva EXTERIOR, como gracia de Dios — diablo

Doctrina fija, para sí — Iglesias y perfeccionamiento — laicos meramente recibiendo, sin comprensión propia

Iglesia propietaria externa de las gracias 385

α) Divina en sí y para sí — Idea

β) Iglesia — para sí — masa colectiva, cuantitativa de méritos externos — excedente

α)[20] derecho privado — y moral

β) cultos secretos — buscar en éste y en aquél 390

γ) laicos

α) moral

β) piadosa, general, referencia a Dios no especulativa

γ) eclesiástica, mística — **/166a/**

FRAGMENTOS DE APUNTES PERDIDOS

Fuente: C. L. Michelet: Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. *Teil 2. Berlín 1838. (No. 1: 649-650. No. 2: 652. No. 3: 639. No. 4: 651 ss.)*,

Fragmento núm. 1:

Sin la fe de los otros no existe este desarrollo.[359]

Fragmento núm. 2:

En la representación hay dos clases de actividades de Dios.[360] Es necesario mantener firme lo otro como el ser-fuera-de-sí de Dios; pero es también necesario saber esto como determinación no verdadera.

Fragmento núm. 3:

Eternidad[361] no es mera duración, a la manera como duran las montañas, sino que es saber. Ahora bien, esta eternidad es aquello que el espíritu es virtualmente *[an sich*].

Fragmento núm. 4:

En el amor el Hijo es idéntico a la Idea en la forma de la universalidad. Pero también se encuentra la dimensión de la alteridad.[362] Ambas determinaciones deben ser puestas como diferentes, en *cierto modo por un instante*; porque ellas no son verdaderamente diferentes. El concepto tiene en el ser lo diferente y a la vez este hecho de que el ser, la negación o la inmediatez, es solamente momento. En *cambio, para la representación ambas*

cosas se mantienen separadas; de lo contrario no se trataría de un representar religioso. La representación mantiene separado en el tiempo lo siguiente: en este momento lo otro ha caído — y 25
ahora la Idea divina aparece en esta alteridad.

ANOTACIONES EDITORIALES

Estas anotaciones no configuran un comentario sino una explicitación y verificación de las diversas remisiones del texto. Las remisiones internas al texto (por ejemplo, «antes», «más arriba», etc.) se verifican mediante la simple ubicación del pasaje aludido, citándolo según la paginación de la presente edición. Las remisiones externas al texto pueden reducirse a escritos o a hechos históricos. Los últimos son enunciados simplemente, sin ulterior fundamentación. Los dichos o escritos a los que Hegel se refiere explícita o implícitamente son citados en la medida de lo posible, según la edición que aquél probablemente pudo utilizar y/o según alguna buena edición posterior. Las obras citadas con más frecuencia llevan un título abreviado; el título completo se encuentra en la lista de Fuentes de la filosofía de la religión de Hegel*, en el presente volumen. En varios casos los pasajes citados se reproducen brevemente con el objeto de cotejarlos con el texto editado o, en otros casos, por encontrarse en obras de difícil acceso. En conformidad con las características de la presente edición aquella reproducción se hace directamente en traducción castellana, utilizando las traducciones mencionadas en la lista de Fuentes, etcétera; en los demás casos las traducciones son responsabilidad del editor. En varios casos hemos considerado necesario reproducir anotaciones de los volúmenes I y II de la presente edición, para facilitar la consulta del lector.*

Los números arábigos que encabezan e identifican cada nota corresponden a la página y línea del texto editado en el presente volumen.

FUENTES DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DE HEGEL

En la siguiente lista se indican aquellas fuentes que Hegel cita explícitamente en sus Lecciones sobre filosofía de la religión *o que se deducen con gran probabilidad de sus formulaciones. No es citada cada obra en particular —por ejemplo, cada tragedia antigua—, sino la edición colectiva de ellas que pudo llegar al conocimiento de Hegel. En las obras con doble título grecolatino se retiene solamente el título latino. Cuando es posible se agrega alguna de las ediciones y/o traducciones castellanas usuales. Los títulos abreviados de las obras citadas con más frecuencia no se publican en un índice especial, como en el primer volumen de esta edición, sino que se agregan a cada obra, entre corchetes. Dividimos las fuentes en los cuatro grupos siguientes:*

1. *Con un asterisco distinguimos las obras que figuran en el catálogo de subasta de la biblioteca de Hegel.*
2. *Con un guión señalamos las obras explícitamente citadas por Hegel.*
3. *Las obras probablemente usadas por Hegel no llevan signo.*
4. *En renglones sangrados van ediciones y/o traducciones usuales.*

Abel-Rémusat: Mémoires sur la vie et les opinions de Lao-Tseu. *París, 1823*.

* Abel-Rémusat: Observations sur quelques points de la doctrine samanéenne et en particulier sur les noms de la triade suprême chez les différents peuples buddhistes. *París, 1831*.

Aeschylus: Tragoediae. Ad exemplar Glasguense accurate expressae. *Lipsiae. 1812*.

La siete tragedias de Eschylo. Puestas de1 griego en lengua castellana… por Fernando Segundo Brieva Salvatierra. *Madrid, 1909*.

Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande; oder Sammlung aller Reisebeschreibungen… [Allgemeine Historie] *t.6-7. Leipzig, 1750*.

Amherst: Gesandtschafsreise nach und durch China. *Ver*: Harnisch: Die wichtigsten Reisen. *t. 5. Leipzig, 1824*.

Ammianus Marcellinus: Rerum gestarum qui de XXXI sapersunt libri XVIII ad Optimas editiones collati… *Biponti, 1786*.

Anakreons und Sapphos Lieder nebst andern lyrischen Gedichten. Text und Uebersetzung von Joh. Fried. Degen… *Leipzig, 1821*.

Poetas líricos griegos traducidos en verso castellano directamente del griego por los señores Baraíbar, Menéndez Pelayo, Conde Canza, Argüelles, y Castillo y Ayensa. *Madrid, 1898*.

— Anonymus: *Recensión sobre* Alexander von Humboldt: Sur l'Elevation des Montagnes de l'Inde. *En*: The Quarterly Review. *t.22. N.44. London, 1820, 415-430*

* Anonymus [Hülsemann]: Ueber die Hegelsche Lehre, oder: absolutes Wissen und moderner Pantheismus. *Leipzig, 1829*.

— Anonymus [Schleiermacher]: Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. *Berlín, 1799*.

— Anonymus [Tholuck]: Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder; Die wahre Weihe des Zweiflers. *Hamburg, 1823, 1825*^{2}.

— Anselmus Cantuariensia: Opera. Secunda editio, correcta & aucta. *París, 1721*.

Obras completas de San Anselmo. Traducidas por primera vez al castellano. Texto latino de la edición crítica del P. Schmidt, O. S. B. *Madrid, 1952*.

* Aristophanes: Comoediae undecim. *Basileae, 1532*.

Aristófanes: Comedias. Traducción directa del griego por don Federico Baraíbar y Zumárraga. *3 tomos. Madrid, 1942*.

* Aristóteles: Opera quaecumque extiterunt omnia… Per Des. Eras. Roterodamum. *Basileae, 1531*.

Aristotelis Opera… ex recognitione Immanuelis Bekkeri. *2 tomos. Berlín, 1831. Reimpresión Darmstadt, 1960*.

Aristóteles: Obras. Traducción del griego… por Francisco de P. Samaranch. *Madrid, 1964*.

* Aristóteles: Metaphysik. Uebersetzt von Emst Wihl[elm] Hengstenberg… *t. 1. Bonn, 1824*.

Metafísica de Aristóteles. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. *2 tomos. Madrid, 1970*.

* Aristóteles: Physik. Uebersetzt und mit Ammerkungen begleitet von C. H. Weisse. *Leipzig, 1829*.

* Aristóteles: Von der Seele und von der Welt. Uebersetzt und mit Ammerkungen begleitet von C. H. Weisse. *Leipzig, 1829*.

* Arrian: Expeditio Alexandri. Ad optimorum librorum fidem accurate edita. *Lipsiae, 1818*.

Asiatic Researches or, Transactions of the Society Instituted in Bengal for inquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences, and Litterature, of Asia. [Asiatic Researches] *11 tomos. London, 1806-1812 (reimpresión de la edición de Calcuta 1788s.)*.

Bailly, [Jean Silvain]: Histoire de l'astronomie ancienne, depuis son origine jusqu'à l'établissement de l'école d'Alexandrie. *París, 1781*[2].

* Baumgarten, Alexander Gottlieb: Metaphysik. *Halle, 1783*[2].

* Bekker, Georgius Josephus: Speamen variarum lectionum et observationum in Philostrati vitae Apollonii librum primum. Edidit et scholiastum Graecum mscr.ad septem libros priores adjecit. Accedunt Friderici Creuzeri annotationes. *Heidelberg, 1818*.

Belzoni, [Giovanni Battista]: Narrative of the operations and recent discoveries within the pyramids, temples, tombs, and excavations, in Egypt and Nubia… *London, 1822*.

— The Bhagavat-Geeta or Dialogues of Kreeshna and Arjoon. In eighteen lectures. With notes. Translated from the original, in the Sanskreet or ancient language of the Brahmans. *London, 1785*.

Bhagavad-Gita, id est θεσηεριον Μέλος, sive Almi Krishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis Bharateae episodium. Textum recensuit, adnotationes criticas et interpretationem Latinam adiecit Augustus Guilelmus A. Schlegel. *Bonn, 1823*.

Bhagavad Gítâ. El canto del Señor. Texto completo. Traducción directa del sánskrito, introducción y notas poí Fernando Tola. *Caracas, 1977*.

* Böhme, Jacob: Theosophia revelata. Das ist Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hocherleuchteten Deutschen Theosophi*, s.l 1715*.

* Bohlen, P. von: Das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Aegypten. *Königsberg, 1830*.

* Bopp, Franz: Ardshuna's Reise zu Indra'b Himmel, nebst anderen Episoden des Mahâ-Bhârata; in der Ursprache zum erstenmal herausgegeben, metrisch übersetzt, und mit kritischen Anmerkungen versehen. *Berlín, 1824*.

Bopp, Franz: Nalus, Carmen Sanscritum e Mahâbhârato: edidit, latine vertit, *et* adnotationibus illustravit. *Londini Parisiis et Argentorati, 1819*.

* Bopp, Franz: Die Sündflut nebst drei anderen der wichtigsten Episoden des Mahâ-Bhârata. Aus der Ursprache übersetzt. *Berlín, 1829*.

— Bopp, Franz: Ueber das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache… Herausgegeben und mit Vorerinnerungen begleitet von Dr. K. J. Windischmann. *Frankfurt am Main, 1816*.

Boulanger *ver* D'Holbach.

— Bouterwek, Friedrích: Idee einer Apodiktik. Ein Beytrag zur menschlichen Selbstverständigung und zur Entscheidung des Streites über Metaphysik, kritische Philosophie und Skepticismus. *Hallae, 1799*.

Bodwich, T. Edward: Mission from Cape Coast Castle to Ashantee, with a statistical account *of*the Kingdom, and geographical notices of other parts of the interior of Africa. *London, 1819*.

— Brandis Christian August: Xenophanis Parmenidis et Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis veterumque auctorum testimoniis exposita. *Altonae, 1813*.

* Brown: Aperçu sur les hiérogliphes d'Egypte et les progrès faits jusqu' à présent dans leur déchiffrement. Traduit de l'Anglais. Avec une planche représentant les alphabets Egyptiens. *París, 1827*.

[Brown John] Bruno, Ioannes: Elementa medicinae. Cum praefationes Petri Moscati. *Hildburghusae, 1794*.

Brown John: Sämmtliche Werke: *lomos 1-2*: Anfangsgründe der Medizin. *Frankfurt nm Main, 1806*.

Bruce James: Reisen zur Entdeckung der Quellen des Nils in den Jahren 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 und 1773. In 5 Bänden… *tomo 4. Leipzig, 1791*.

Brucker, Jacob: Historia critica philosophiae. *tomo III. Leipzig, 1743. tomo IV. Leipzig, 1744*.

Buchanan, Francis: On the religion and literature of the Burmas. *En*: Asiatic Researches. *Tomo 6. 163-308*.

Buhle, Johann Gottlieb: Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften. *6 tomos. Göttingen, 1800-1804*.

Bundehesh *ver* Zend-Avesta (ed. Kleuker).

* Buttman, Philipp: Ueber den Mythos des Herakles. Eine Vorlesung gehalten den 25 Januar 1810 an der Gedächtnis-Feier Friedrich des Zweiten in der Königl. Akademie der Wissenschaften. *Berlín, 1810*.

Cavazzi, Joannes Antonius: Historische Beschreibung der in dem unteren occidentalischen Mohrenland ligenden drey Königreichen / Congo, Matamba, und Angola. Und derjenigen Apostolischen Missionen / so von denen P. P. Capucinern daselbst verrichtet worden… durch P. Fortunatum Alamandini von Bononien / auch desselben Ordens / in gegenwärtigen Form gerichtet / anietzo aber auss dem Welschen in die Teutsche Sprach übersetzt. *München, 1694*.

Cavazzi da Montecuccolo, Antonio: Istorica descrizione de tre regni Congo, Matamba, et Angola situati nelle Etiopia inferióte occidentale. E delle missioni apostoliche esercitatevi da religiosi Capuccini… *Bologna, 1687*.

— Le Chou-King, un des livres sacres des Chinois, qui renferme les fondements de leur ancienne histoire, les principes de leur gouvernement & de leur morale; Ouvrage recueilli par Confucius. Traduit & enrichi de notes par Feu le P. Gaubil, Missionaire à la Chine. Revu & corrigé… par M. de Guignes… *París, 1770*.

* Cicero, Marcus Tullius: De natura Deorum ex recensione Ioannis Augusti Ernesti et cum omnium eruditorum notis qua Ioannis Davisii editio ultima habet… *Lipsiae, 1818*.

Cicero, Marcus Tullius: Opera. *5 tomos. Leipzig, 1818*.

Obras completas de Marco Tulio Cicerón. Traducidas del latín por don Marcelino Menéndez y Pelayo y otros. 17 tomos. *Madrid, 1880-1901*.

ib.: De la naturaleza de los dioses. *Tomo 3*.

* Clavier, [Etienne]: Mémoire sur les oracles des anciens. *París, 1818*.

* Clemens Alexandrinus: Opera omnia graece et latine quae exstant. Post accuratam D. V. Danielis Heinsii recensionem… Editio nova, juxta Parisinam anni MDCXLI. *Coloniae, 1688*.

Colebrooke, Henry Thomas: On the duties of a faitfuhl Hindu widow. *En*: Asiatic Researches. *Tomo 4. 205-215*.

Colebrooke, Henry Thomas: On the Philosophie of the Hindus. *En*: Transaction of the Royal Society. *Tomo 1. London, 1824. 19-43, 92-118, 439-466, 549-579*.

Colebrooke, Henry Thomas: On the religious ceremonies of the Hindus, and of the Bráhmens especially. *En*: Asiatic Researches. *Tomo 5, 345-368. Tomo 7, 232-287; 288-311*.

Colebrooke, Henry Thomas: On the Védas, or sacred writings of the Hindus. *En*: Asiatic Researdres. *Tomo 8, 377-497*.

— Confucius Sinarum philosophus, sive scientia Sinensis, latine expósita. Studio & opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Patrum S. J. Jussu Ludovici Magni… *París, 1687*.

— The Works of Confucius; containing the original text. With a translation Vol. I. To which is prefixed a dissertation on the Chínese language and character. By J[oshua] Marshman. *Serampore, 1809*.

* Creuzer, Friedrich: Abriss der Römischen Antiquitäten. *Leipzig und Darm stadt, 1824*.
* Creuzer, Friedrich. Briefe über Homer. *Ver* Herrmann, Gottfried.
* Creuzer, Fridericus: Commentationes Herodoteae. Aegyptiaca et Hellenica. Pars I. Subjiciuntur ad calcem summaria, scholia variaeque lectiones Codicis Palatini. *Lipsiae, 1819*.
* Creuzer, Friedrich: Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Zweite, völlig ungearbeitette Ausgabe. *4 tomos*. Mit einem Band: Abbildungen zu Friedrich Creuzers Symbolik und Mythologie det alten Völker. Auf sechzig Tafeln. *Leipzig und Darmstadt, 1819-1821*.

— Delambre, [Jean Joseph]: Histoire de l'astronomie ancienne. *París, 1817*.

* Descartes: Specimina Philosophiae: seu Dissertatio de Methodo… Ex Gallica translata & ab auctore perlecta, variisque in locis emendata… *Amstelodami, 1656*.

Descartes: Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia & animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur… Editio ultima prioribus auctior & emendatior. *Amstelodami, 1663*.

Descartes René: El discurso del método y meditaciones metafísicas. Traducción, prólogo y notas de Manuel García Morente. *Buenos Aires, 1957*.

* Descartes: Principia Philosophiae. Nunc demum hac editione diligenter recognita & mendis expurgata. *Amstelodami, 1656*.

Descartes: Oeuvres. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. *París, s. f.*

Descartes: Obras escogidas. Traducción de Ezequiel de Olaso y de Tomás Zwanck… *Buenos Aires, 1967*.

* Devimâhâtmyam. Markandeyi Purani sectio. Edidit, latinam interpretationem annotationesque adiecit Ludovicus Poley. *Berolini, 1831*.
* Dio Cassius: Historiae Romanae quae supersunt. Ad optimorum librorum fidem accurate edita. Editio stereotipa. *4 tomos. Lipsiae, 1818*.

* Diodorus Siculus: Bibliothecae historicae. *Lugdunum, 1552*.

Diodorus of Sicily: With an English translation by Charles Henry God father [y *otros*]. *12 tomos. London, 1957-1967*.

* Diogenes Laertius: De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum libri decem. Graece et latine. *Lipsiae, 1759*.

Diogenes Laercio: Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres. Traducción de José Ortiz y Sanz… *Madrid-Buenos Aires, 1940. 2* tomos.

— Dow, Alexander: The history of Hindostán; from the earliest account of time to the death of Akbar; translated from the Persian of Mahummud Casim Ferishta of Delhi: together with a dissertation concerning the religión and philosophy of the Brahmins; with an appendix… 2 *tomos. London, 1768*.

Dubois, Abbé J[ean] A[ntoine]: Moeurs, institutions et cérémonies des peu pies de l'Inde. 2 *tomos. París, 1825*.

— Dupuis [Charles Frangois]: Origine de tous les cuites, ou religion universelle. *4 tomos. París, 1975*.

Meister Eckart: Die deutschen und lateinischen Werke… Die deutschen Werke. Herausgegeben und übersetzt von Joseph Quint. *Tomos 1-2*. Predigten. *Stuttgart, 1958-1970*.

* Eichhorn, Johann Gottfried: Einleitung in das Alte Testament. *Reutlingen*. *1790*[2].

* Eurípides: Hippolytus. Graece et latine. Ex recensione Brunkii cum notis edi dit G. H. Martin. *Lipsiae, 1788*.

* Eurípides: Tragoediae octodecim. Per Johannem Hervagium. *Basileae, 1544*.

Eurípides: Obras dramáticas. Traducidas del griego por Eduardo Mier y Barbery… *Buenos Aires, 1946*.

* Fichte Johann Gottlieb: Apellation an das Publikum über die durch ein Kurf. Sächs. Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Aeusserungen… *Jena und Leipzig, Tübingen, 1799*.

* Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer. *Leipzig, 1794*.
* Fichte, Johan Gottlieb: Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. *Jena und Leipzig, 1798*.
* Fichte, Johann Gottlieb: Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung. *En*: Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. *Jena und Leipzig, 1798, t. 8/1*.

[Fichte, Johann Gottlieb] Versuch einer Critik aller Offenbarung. *Konigsberg, 1792*.

Fichte, J. G.: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften… *Abt. 1. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964 ss*.

— Forster, George: Johann Reinhold Forster's Reise um die Welt, während den Jahren 1772 bis 1775 in dem von Seiner itztregierenden Grossbrittanischen Majestät auf Entdeckungen ausgeschickten und durch den Capitain Cook geführten Schiffe the Resolution unternommen… *tomo 1, Berlín, 1778*.

* Frandsen Petrus: Haruspices. *Berolini, 1823*.
* Frank, Othm[ar]: De Persidis lingua et genio. Commentationes Phaosophico Persicae. *Norimbergae, 1809*.

— Fries Jakob Friedrich: Wissen, Glaube und Ahndung. *Jena 1805*.

* Gibbon, Edward: The History of the Decline and Fall of the Roman Empire. A new edition. *12 tomos. Leipzig, 1821*.
* Görres J[oseph]: Das Heldenbuch von Irán aus dem Schab Nameh des Firdussi. 2 *tomos. Berlín, 1820*.
* Goethe, Johann Wolfgang von: West-östlicher Divan. *Stuttgart, 1819*.
* Goethe, Johann Wolfgang von: Zur Farbenlehre. Des ersten Bandes erster, aidaktischer Theil. Entwurf einer Farbenlehre. *Tübingen, 1810*.

— Goethe, Johann Wolfgang von: Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie… Zweiten Bandes erstes Heft. *Stuttgart und Tübingen, 1823*.

Goethe, Johann Wolfgang von: Werke… *Weimar, 1887 ss*.

* Gramberg, C. P. W.: Kritische Geschichte der Religionsideen des alten Testaments. Mit einer Vorrede von W. Gesenius. *Tomo 1*. Hierarchie und

Kultus. *Berlín, 1829, tomo 2*. Theokratie und Prophetismus. *Berlín, 1830*.

Grotius, Hugo: De veritate religionis christianae. Editio novissima. *En*: Operum theologicorum tomus tertius, continens opuscula diversa. *Amstelaedami, 1679*.

* Guignaut, [Joseph David]: Serapis et son origine. Commentaire sur les chapitres 83-84 du libre IV des Histoires de Tacite. *París, 1828*.

Haller, Albrecht von: Versuch Schweizerischer Gedichte. Sechste… Auflage. *Gottingen, 1751*.

Hammer[-Purgstall], Joseph von: Geschichte der schönen Redekünste Persiens, mit einer Blüthenlese aus zweyhundert persischen Dichtern. *Wien, 1818*.

Harnisch, Wilhelm: Die wichtigsten neuern Land- und Seereisen. Für die Jugend und andere Lesser bearbeitet. [= Die wichtigsten Reisen], *Leipzig, 1821-1832*.

— Heeren, A. H. L.: Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handeln der vornehmsten Völker der alten Welt. *Gottingen, tomo 1, 1805*^{2}. *Tomo 2. 1804*^{1}.

Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. *Heidelberg, 1817, 1827*^{2}*, 1830*^{3}.

Hegel: Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. *En*: Kritisches Journal der Philosophie… Zweiten Bandes erstes Stück. *Tübingen, 1802*.

Hegel: Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gitâ bekannte Episode des Mahâbhârata. Von Wilhelm von Humboldt, Berlín, 1826. *En*: Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. 1827. *Nr 7-8; 181-188. Stuttgart und Tübingen, 1827* [= Humboldt-Rezension].

Hegel: Berliner Schriften, 1818-1831. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. *Hamburg, 1956*.

Hegel: Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-

Westfalischen Akademie der Wissenschaften. *Hamburg, 1968 ss*. [=GW].

Hegel: Theologische Jugendschriften nach dem Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlín herausgegeben von Hermann Nohl. *Tübingen, 1907*. Hegel: Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. *Hamburg, 1983 s*.

Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. *Tomo 1*. Die Vernunft in der Geschichte. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburg, 1955. *Tomos 2-4*. Die orientalische Welt. Die griechischen und römische Welt. Die germanische Welt. Auf Grund der Handschriften herausgegeben von Georg Lasson. *Hamburg, 1923*[2].

Hegel: Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. *18 tomos. Berlín, 1832 ss*. [= W].

Hegel: Ciencia de la Lógica. Traducción directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo. *Buenos Aires, 1974*[3].

Hegel: Escritos de juventud. Edición, introducción y notas de J. M. Ripalda. *Madrid, 1978*.

Hegel: Fenomenología del espíritu. Traducción de Wenceslao Roces. *México, 1966*.

Hegel: Filosofía de la Historia Universal. Traducción de José Gaos. *Barcelona, 1970*[2].

Hegel: Lecciones sobre la historia de la filosofía. Edición de W. Roces y E. C. Frost. *3 tomos. México, 1955*.

Herder, Johann Gottfried: Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts. *En*: Herder: Sämmtliche Werke, Zur Religión und Theologie. *t. 6. Tübingen, 1806*.

Herder, Johann Gottfried: Vom Geist der Ebraïʼschen Poesie. *Leipzig, 1787*.

* Herder, Johann Gottfried: Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System; nebst Shaftesburi's Naturhymnus. *Gotha, 1800*[2].

* Herodotus: Historiarum libri IX… Eiusdem narratio de vita Homeri cum Vallae interpretatione Latina… ab H. Stephano recognita… *Parisiis, 1592 [Hegel poseía la edición* Libri novem, Musarum nominibus

inscripti, interprete Laurentio Valla… *Coloniae, 1592, carente de texto griego*].

* [Herrmann, Gottfried und Creuzer, Friedrich:] Briefe über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie… *Heidelberg, 1818*.

* Herrmann, Martin Gottfried: Die Feste von Helias historisch-philosophisch bearbeitet und zum erstenmal nach ihrem Sinn und Zweck erläutert. 2 *tomos. Berlín, 1803*.

* Hesiodus: Opera et dies, et Theogonia, et Clypeus. Theognidis sententiae. Sybillae carmina de Christo, quorum mentionem facit Eusebius & Augustinus. Musaei opusculum de Herone & Leandro. Orphei Argonautica, Hymni, & de Lapidibus. Phoclydis Paraenesis. *Venetiis, 1543*.

Hesíodo: La teogonía. Los trabajos y los días. El escudo. *Madrid, sf*.

— Hirt, Aloys: Ueber die Bildung der Aegyptischen Gottheiten. *Berlín, 1821*.

[d'Holbach Paul Henry Thiry] Boulanger: Le Christianisme dévoilé. Ou examen des principes et des effets de la religion Chrétienne. *Londres, 1756*.

[d'Holbach, Paul Henry Thiry] Mirabaud: Système de la nature ou des lois du monde physique & du monde moral… 2 *tomos. Londres, 1771*.

* Homerus: Ilias. Ad optimorum librorum fidem accurate edita. Editio stereotypa. 2 *tomos. Lipsiae* [*1819-1821*].

Homero: La Ilíada. Versión directa y literal del griego por Luis Segalá y Estalella. *Barcelona, 1908*.

* Homerus: Odyssea. Nova editio accurate in usum praelectionum academicarum et scholarum. 2 *tomos. Lipsiae et Lugduni Batavorum, 1820*.

Homero: La Odisea, Versión directa y literal del griego por Luis Segalá y Estalella. *Barcelona, 1910*.

* Q. Horatius Flaccus: Eclogae cum scholiis veteribus castigavit et notis illustravit Gulielmus Baxterus… *Lipsiae, 1772*[2].

Horatius Flaccus, Quintus: Obras completas. Versión castellana de Tomás Meabe. *París, s. f.*

* Hülsemann *ver* Anonymus [Hülsemann].

Humboldt, Wilhelm: Ueber die unter dem Ñamen Bhagavad-Gítâ bekannte Episode des Mahâ-Bhârata. Gelesen in der Akademie der Wissenschaften am 30. Juni 1825 und am 15. Juni 1826. *Berlín, 1826*.

Hume, David: Geschichte von Grossbritannien. Aus dem Englischen übersetzt. *Tomos 18-20. Frankenthal, 1788*.

Institutes of Hindu Law; or the ordinances of Menu, according to the gloss of Cullúca, comprising the Indian system of duties, religious and civil: Verbally translated from the original Sanscrit. *Calcutta, 1794*.

* Jacobi, Friedrich Heinrich: Jacobi an Fichte. *Hambttrg, 1799*.

Jacobi, Friedrich Heinrich: Auserlesener Briefwechsel. *Leipzig, 1827*.

— Jacobi, Friedrich Heinrich: David Hüme über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gesprach. *Breslau, 1787*.

Jacobi, Friedrich Heinrich: Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn… *Breslau, 1789*.

* Jacobi, Friedrich Heinrich: Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. *Leipzig, 1811*.

* Jacobi: Friedrich Heinrich: Werke. *6 tomos. Leipzig, 1812-1825*.

* Jäsche Gottlob Benjamín: Ansichten des Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen… *en*: Dörptische Beyträge für Freunde der Philosophie, Litteratur und Kunst. Herausgegeben von Karl Morgenstern. *Dorpat und Leipzig, 1815*.

Jones, William: On the Chronology of the Hindus. *En*: Asiatic Researches. *tomo 1, 111-147*.

Jones, William: On the Gods of Greece, Italy, and India. *En*: Asiatic researches. *Tomo 1. 221-275*.

[Josefo, Flavio] Des fürtrefflichen jüdischen Geschicht-Schreibers Flavii Josephi Sämmtliche Wercke… *Tübingen, 1735*.

Obras completas de Flavio Josefo. Traducción de Luis Farré. *5 tomos. Buenos Aires, 1961*.

* Kant, Immanuel: Critik der practischen Vernunft. *Riga, 1788*.

Kant: Crítica de la razón práctica. Traducción de E. Miñana y Manuel García Morente. *Madrid, 1963*.

— Kant, Immanuel: Critik der reinen Vernunft. Zweite, hin und wieder verbesserte Auflage. *Riga, 1787*.

Kant: Crítica de la razón pura. Traducción directa del alemán por Manuel García Morente. *Madrid, 1928*.

* Kant, Immanuel: Critik der Urtheilskraft. *Berlín und Libau, 1790*.

Kant: Crítica del juicio. Traducción de Manuel García Morente. *Madrid, 1958*.

* Kant, Immanuel: Die Religión innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft *Königsberg, 1793*.

Kant: La religión dentro de los límites de la mera razón. Traducción prólogo y notas de Felipe Marzoa. *Madrid, 1969*.

* Klaproth [Heinrich Julius: *recensión de*] G. Pauthier: Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao… *En*: Nouveau Journal Asiatique… *Tomo 7. París, 1831. 465-493*.

Köppen, Friedrich: Ueber Offenbarung, in Beziehung auf Kantische und Fichtische Philosophie… *Lübeck und Leipzig, 1802*[2].

* L. Coelius Lactantius Firminінanus: Divinarum Institutionum libri VII. De ira Dei, Lib. I. De opificio Dei lib. I. Epitome in libros suos, líber acephalos… Omnia studio Michaelís Thomasii emendata, cum notis eiusdem… *Antverpiae, 1570*.

* La Place, Peter Simón: Darstellung des Weltsystems. Aus dem Franzosischen übersetzt von Johann Karl Friedrich Hauff. 2 *tomos. Frankfurt, 1797*.

* Leibniz: Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'home et l'origine du mal. Nouvelle edition… par M. L. de Neufville. *Amsterdam, 1734*.

Leibniz: Teodicea, Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal. *Buenos Aires, 1946*.

— Leibnitius, Gothofredus Guillelmus: Opera omnia, nunc primum collecta, in classes distribuía, praefationibus & indicibus exornata, studio Ludovici Dutens. *Genevae, 1768* [= ‚Leibniz: Opera (ed. Dutens)].

Lessing, Gotthold Ephraim: Anti-Goeze. D.i. Nothgedrungenene Beyträge zu den freywilligen Beyträgen des Hrn. Past. Goeze. *Braunschweig, 1778*.

Lessing, Gotthold Ephraim: Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen gibt… *Braunschweig, 1778*.

— Lessing, Gotthold Ephraim: Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen. *s. I. 1779*.

Lessing, Gotthold Ephraim: Sämtliche Schriften. Herausgegeben von K. Lachmann. Dritte… Auflage, besorgt durch F. Muncker. *Leipzig, 1886-1924*.

* Lobeck, Ch. Augustus: Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres… *2 tomos. Regiomonti Prussorum, 1829*.

* Longinus, Dionysus: De sublimitate. Ex recensione Zachariae Pearcii… no vam versionem adiecit Sam. Fr. Nathan. Morus. *Lipsiae, 1769*.

* Lucianus Samosatensis: Opera graece et latine ad editionem Tiberii Hemster husii… accurate expressa… *9 tomos. Biponti, 1789*.

[Luther, Martin:] Die gantze Heilige Schrift Deudsch. *Wittenberg, 1545*.

[Macartney:] Reise der englischen Gesandtschaft an den Kaiser von China in den Jahren 1792 und 1793… Aus dem Englischen übersetzt von Johann Christian Hüttner. 2 *tomos. Zürich, 1798-1799*.

— de Maílla, Joseph-Anne-Marie de Moyriac: Histoíre générale de la Chine, ou annales de cet empire, traduits du Tong-Kien-Kang-Mou… *13 tomos. Parts, 1777-1785*.

*Maimón, Salomon: Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von Karl Philip Moritz. 2 *tomos. Berlín, 1792*.

— [Masson, Charles] Mémoires secrets sur la Russie, et particulièrement sur la fin du regne de Catherine II. et le commencement de celui de Paul… *2* tomos. París, 1800-1802.

Mémoires concernant l’histoire, les sciences, les moeurs, les usages, etc. des Chinois par les missionnaires de Pekín. *16 tomos. París, 1776-1814*.

* Mendelssohn, Moses: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum. *Berlín, 1783*.

* Mendelssohn, Moses: Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. *Berlín, 1786*.

— [Meyer, Johann Friedrich von:] Die heilige Schrift in berichtigter Uebersetzung mit kurzen Anmerkungen. *3 tomos. Frankfurt, 1819*.

Michaelis, Johann David: Deutsche Uebersetzung des *Alten* Testamente, mit Anmerkungen für Ungelehrte. Der erste Theil welcher das Buch Hiobs enthält. *Göttingen und Gotha, 1769*. Der Zweite Theil welcher das erste Buch Mose enthält. *Göttingen und Gotha, 1770*.

Mill, James: The History of British India. *3 tomos. London, 1817*.

Milton, John: Das Verlohrne Paradles, aus dem Englischen… übersetzt… von Friedrich Wilhelm Zachariae. 2 *tomos. Altona, 1760-1763*.

Milton: Paraíso perdido. Poema épico. Traducido en verso castellano y anotado por el Pbro. J. Escoiquiz. *Madrid, 1909*.

Molière, Jean-Baptiste: Le Bourgeois Gentil-Homme. Comédie-Ballet. *En*: Les Oeuvres de Monsieur de Molière… *Tomo 4. París, 1773*.

* Moritz, Karl Philipp: Anthousa oder Roms Alterthümer. Ein Buch für die Menschheit. Die heiligen Gebräuche der Römer. *Berlín, 1791*.

— Müller, Karl Otfried: Geschichten Hellenischer Stämme und Städte… *Breslau, 1824*.

* Müller, Karl Otfried: Handbuch der Archäologie der Kunst. *Breslau, 1830*.

— Neander, August: Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme. *Berlín, 1818*.

[Niebuhr, Carsten] Voyage de M. Niebuhi en Arabie et en d’autres pays de l’orient… 2 *lomos. Suiza, 1780. [En el catálogo de la biblioteca de Hegel se registra*: Niebuhr: Reisen durch Aegypten und Arabien… *Bern, 1779.]*

* Niethammer, Friedrich Immanuel: Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie der Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit. *Jena, 1808*.

Parmenides, *ver* Simplicius.

* Passalacqua, Joseph: Catalogue raisonné et historique des antiquités découvertes en Egipte. *París, 1826*.

Paterson, J. P.: Of the origin of the Hindu religión. *En*: Asiatic Researches. *Tomo 8. 44-87*.

Pausanias: Graeciae descriptio. Ad optimorum librorum fidem accurate edita. *3 tomos. Lipsiae, 1818*.

— Philo Judaeus: Opera omnia graece et latine. Ad editionem Thomae Mangey… edenda curavit Augustus Fridericus Pfeiffer. *5 tomos. Erlangen, 1820*[2].

Filón: Obras completas. Traducción directa del griego, introducción y notas de José M. Trivifio. *5 tomos. Buenos Aires, 1975-1976*.

* Philostratus: Historiae de vita Apollonii libri VIII. Alemano Rhinuccino interprete. Eusebius Caesariensis: Adversus Hieroclem… confutatio, sive apología. Zenobio Acciolo interprete… *Coloniae, 1532*.

* Pindari: Carmina… Iterum curavit Christian Gottlob Heyne. *5 tomos. Gottingae, 1798-1799*.

Píndaro: Himnos triunfales. Prólogo, traducción y notas de Agustín Esclasana. *Barcelona, 1946*.

* Plato: Opera quae extant omnia. Ex nova Ioannis Serrani interpretatione… Henr. Stephani de quorundam locorum interpretatione iudicium, & multorum contextus Graeci emendatio. *3 tomos, s. I. 1578*.

Platón: Obras completas. Traducción del griego, preámbulos y notas por María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguez, María Rico, Antonio Rodríguez Huéscar y Francisco de P. Samaranch. *Madrid, 1969*[2].

* Plutarchus Chaeronensis: Quae supersunt omnia… Opera Joannis Georgii Hutten. *14 tomos. Tubingae, 1791-1804*.

Plutarch: De Iside et Osiride. Edited with an introduction, translation and commentary by J. Gwyn Griffits. *s. L, 1970*.

Plutarco: Las vidas paralelas. Traducido por D. Antonio Ranz Romanillos. *5 tomos. Madrid, s. f.*

* Proclus: In Platonis Theologiam libri sex. Per Aemilium Portum… Accesit Maríni Neapolitani libellus de vita Procli. *Hamburgi, et prostant Francofurti, 1618*.

* Quatremére, Etienne: Mémoires géographiques et historiques sur l'Egypte, et sur quelques contrées voisines. Recueillis et extraits des manuscripts coptes, arabes, etc. de la Bibliothèque Imperiale. 2 *tomos. París, 1811*.

* Racine, Jean: Oeuvres. Tome troisieme. Edition stéréotype. *Parts, 1817*.

The Ramayuna of Valmeecki, in the original sungskrit. With a prose translation… by William Carey and Joshua Marshman. Vol. I. Containing the first book. *Serampore, 1806*.

* Ramayana id est carmen epicum de Ramae rebus gestis. Poetae antiquíssimi Valmici opus. Textum codd. mss. collatis recensuit, interpretationem latinam et annotationes criticas adiecit Augustus Guilelmus a Schlegel. Voluminis primi pars prior. *Bonnae ad Rhenutn, 1829*.

El Ramayana. Valmiki. Traducción de Juan G. de Leracep. *Bercelotta*, *1952*.

— Rhode, J. G.: Die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alter Baktrer, Meder und Perser oder des Zendvolks. *Frankfurt am Main*, *1820*.

Rhode, J. G.: Ueber Alter und Werth einiger morgenländischen Urkunden. *Breslau*, *1817*.

Rixner Thaddae Anselm: Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen. *3 tomos. Sulzbach, 1822-1823*.

Robinet, Jean-Baptiste: De la Nature… *Amsterdam*, *1763*.

* Rosen, Fridericus: Corporis radicum sanscritarum prolusio. *Berolini, 1826*.

— Rosen, Fridericus: Radices Sanscritae, Illustratas edidit. *Berlín, 1827*.

Rosenmüller, Er. Fr. Karl: Das alte und neue Morgenland oder Erläuterungen der heiligen Schrift aus der naturlichen Beschaffenheit, den Sagen, Sitten und Gebräuchen des Morgenlandes. *6 tomos. Leipzig, 1817-1820*.

Ross, John: A Voyage of Discovery, made under the Order of the Admirality, in his Majesty's Ships Isabella and Alexander, for the

Purpose of exploring Baffin's Bay, and Enriquiring into the Probability of a Nort-West Passage. 2 *tomos. London, 1819*[2].
Rousseau, Jean Jacques: Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes. *Amsterdam, 1755*.
Rousseau, Jacob: Aemil oder Von der Erziehung… *Berlín-Frankfurt-Leipzig, 1762*.
* Roy, Remmohon (brahmán): Auflösung des Wedant… worin die Einheit des höchsten Wesens dargethan wird, so wie auch, dass Gott allein der Gegenstand der Versöhnung und Verehrung sein könne. *Jena, 1817*.
— Rückert, Friedrich: Mewlana Dchelaleddin Rumi. *En*: Taschenbuch für Damen auf das Jahr 1821. *Tübingen, 1821. 211-248*.

Sailer, Sebastian: Schriften im schwäbischen Dialekte. Gesammelt und mit einer Vorrede versehen von Sixt Bachmann. *Buchau, 1819*.
* Sainte-Croix [Guillaiime-Emmanuel de]: Recherches historiques et critiques sur les mystéres du paganisme. Seconde édition, revue et corrigée par Silvestre de Sacy. *2 tomos. París, 1817*.
* Schelling, [Friedrich Wilhelm Joseph]: Darstellung meines Systems der Philososphie. *En*: Zeitschrift für spekulative Physik. *Jena und Leipzig, 1801*.
* [Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph:] Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus. *En*: Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrter. *Neu-Sterlitz, 1795. t. 2, 177-203; t. 3, 173-239*.
* Schelling, F. W. J.: Ueber die Gottheiten von Samothrace… Beylage zu den Weltaltern. *Stuttgart und Tübingen, 1815*.
* Schelling, F. W. J.: Von der Weltseele, eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. *Hamburg, 1798*.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Sämmtliche Werke. Herausgegeben von K. F. A. Schelling. *10 tomos. Stuttgart-Augsburg, 1856-1861*.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Historisch-Kritische Ausgabe… herausgegeben von Hans Michael Baumgartner,

Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings und Hermann Zeltner. Reihe 1: Werke. *Stuttgart-Bad Cannstat, 1976 ss*.

* Schiller [*editor*]: Die Horen. Eine Monatschrift. *Tübingen, 1795*.

Schiller: Werke. Nationalausgabe. *Tomo 1*: Gedichte in der Reihenfolge ihres Erscheinens… *Weimar, 1943*. *Tomo 10*: Die Braut von Messina… *Weimar, 1980*.

* Schlegel, August Wilhelm: Comparaison entre la Phédre de Racine et celle d’Euripide. *París, 1807*.

* Schlegel, August Wilhelm: Indische Bibliothek. *Tomo 2. Bonn, 1827*.

— Schlegel, Friedrich: Ueber die neuere Geschichte… *Wien, 1811*.

* Schlegel, Friedrich: Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde… *Heidelberg, 1808*.

— Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Der christliche Glaube nach den Grundsatzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. 2 *tomos. Berlín 1821-1822*.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Kritische Gesamtausgabe. *Sección 1, tomo 7*: Der christliche Glaube. Herausgegeben von Hermann Peiter. *Berlín-New-York, 1980* [= Der christliche Glaube].

— Schleiermacher *ver* Anonymus: Ueber die Religión.

* Seneca, Lucius Annaeus: Opera philosophica. *Halae, 1762*.

* Seneca, Lucius Anneus: Opera quae extant omnia… *Lugdunum, 1555*.

Sextus Empiricus: Opera. Graece et latine… *Lipsiae, 1718*.

* Seybold, W. C.: Ideen zur Theologie und Staatsverfassung des höhern Alterthums. *Tübingen, 1820*.

Shakespeare, Wilhelm: Schauspiele. Neue verbesserte Auflage. *Strassburg, 1779*.

Simplicius: Commentarii in octo Aristotelis physicae auscultationis libros cum ipso Aristotelis textu. *Venetiis, 1526*.

* Sophocles: Tragoediae septem. Ad optimorum exemplarium fidem emendatae cum versione e notis ex editione Rich. Franc. Phil. Brunck. 2 *tomos. Argentorati, 1786*.

Sófocles: Tragedias. Traducción de J. Alemany Bolufer. *Buenos Aires, 1944*.

* Spinoza, Benedictus de: Opera quae supersunt omnia. Iterum edenda curavit… Henr. Eberh. Gottlob Paulus. *2 tomos. Jena, 1802-1803*.

— Spinoza, Benedictus de: Adnotationes ad Tractatum Theologico Politicum. Ex autographo edidit… Theophilus de Murr. *Hagae, 1802*.

Spinoza: Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhard. *4 tomos. Heidelberg, s. f.*

Spinoza, Baruch de: Briefwechsel. Uebersetzung und Anmerkungen von Carl Gebhardt. *Hamburg, 1977*[2].

Stobaeus, Ioannes: Eclogarum physicarum et ethicarum libri dúo… *Gottingae, 1792*. Pars prima Physica continens.

C. Suetonius Tranquillus: Opera… *3 tomos. Lipsiae, 1816-1818*.

* Sybillae carmina. *Ver* Hesíodo: Teogonía.

Tacitus, C. (!) Cornelius: Opera. Ex recensione Joh. Augusti Ernesti. Denuo curavit Jer. Jac. Oberlinus. 2 *tomos. Lipsiae, 1801*.

* Tennemann, Wilhelm Gottlieb: Geschichte der Philosophie. *11 tomos. Leipzig, 1798-1819*.

* P. Terentius Afer: Comediae sex:… de novo castigatae, & et notis illustratae a Christophero Colero. *Francofurti, 1594*.

Tertullianus: Apologeticum… Herausgegeben, übersetzt und erläutert von C. Becker. *München, 1961*[2].

— Tholuck, Friedrich August Gottreu: Bluthensammlung aus der Morgenländischen Mystik nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere. *Berlín, 1625*.

— Tholuck. *Ver* Anonymus [Tholuck].

* Tholuck, Friedrich August Gottreu: Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients. Eine religionsphilosophische Monographie aus handschriftlichen Quellen der Leydener, Oxforder und Berliner Bibliothek. *Berlín, 1826*.

* Thucydides: De bello Peloponnesiaco libri VIII. Idem latine, ex interpretatione Laurentiii Vallae, ab Henrico Stephano recognita. *Francofurti, 1594*.

— Tiedemann, Dieterich: Geist der spekulativen Philosophie. *6 tomos. Marburg, 1791-1797*.

— Tuckey, J. K.: Narrative of an expedition to explore the River Zaire usually called the Congo, in South Africa, in 1816, under the direction of Captain J. K. Tuckey, R. N. To which is added, the Journal of Professor Smith;… *London, 1818*.

Turner, Samuel: An account of a journey to Tibet. *En*: Asiatic Researches. *Tomo 1. 207-220*.

Turner, Samuel. *Ver* Harnisch: Die wichtigsten Reisen. *Tomo 6. Leipzig, 1824. 287-362*.

Turner, Samuel: An account of embassy to the court of the Teshoo Lama, in Tibet; containing a narrative of a journey through Bootan and part of Tibet. *London, 1800*.

* Volney, Constantin François de Chasseboeuf: Les ruines ou méditations sur les révolutions des empires. *París, 1798*[2].

Voltaire: La Biblie enfin expliquée. *Londres, 1776*.

Voltaire: Dictionnaire philosophique. 7 tomos. En: Oeuvres completes, s. 1. 1784. Tomos 37-43.

* Weisse, Christian Hermann: Darstellung der griechischen Mythologie. Erster Theil… *Leipzig, 1828*.

* Weisse, Christian Hermann: Ueber das Studium des Homer und seine Bedeutung für unser Zeitalter… *Lepzig, 1826*.

— Wilford, Francis: An Essay on the Sacred Isles in the West, with other essais. III, *Sweta Deví; or the White Goddes*. En: Asiatic Researches. Tomo 8. 245-376; tomo 9. 32-243.

* Windischmann, Cari Joseph Hieronymus: Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. Erster Theil: Die Grundlagen der Philosophie im Morgerland. *Bonn, 1827-1828*.

Wolfius, Christianus: Philosophia moralis sive ethica, methodo scientifica pertractata. Pars tertia. *Halae Magdeburgicae, 1751*.

Wolfius, Christianus: Philosophia prima sive ontologia methodo scientifica pertractata… Editio nova priori emendatior. *Francofurti et Lipsiae,*

1736.

Wolfius, Christianus: Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars prior, integrum systema complectens quo existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur. Editio nova priori emendatior. *Francofurti & Lipsiae, 1739*. Pars posterior, qua existentia et attributa Dei ex notionibus entis perfectissimi et naturae animae demonstrantur… Editio secunda priori emendatior. *Francofurti & Lipsiae, 1741*.

* Xenophon: Quae extant opera. Annotationes Henrici Stephani… Editio secunda. *s. 1. 1581*.

* Xenophon: Anabasis. De expeditioni Cyri minoris. Feldzug nach Oberasien… Von F. H. Bothe. *Lipsiae, 1818*[2].

— Zend-Avesta, Zoroasters Lebendiges Wort… Nach dem Französischen des Herrn Anquetil du Perron. *5 tomos. Riga, 1776-1783*. [= Zend-Avesta (ed. Kleuker).]

The Zend-Avesta. t. 1. Oxford, 1880. t. 2. Oxford, 1883. t. 3. Oxford, 1887 (Sacred Books of the Eats) *[= Zend-Avesta. (SBE).]*

GLOSARIO CASTELLANO-ALEMÁN

acreditación, credibilidad	Beglaubigung
actuar; acción	handeln; Handlung
actividad	Tätigkeit
acto	Akt, Tun
acuerdo	Einigung
adoración	Anbetung (cf. Verehrung)
albedrío, arbitrio	Willkür
alienación, enajenación	Entfremdung (cf. Entäusserung)
allende, más allá	Jenseits, jenseitig
alteridad	Anderssein
alteración; alterarse	Veränderung; Anderswerden
ánimo	Gemüth
aniquilación	Vernichtung
antítesis, oposición	Gegensatz
aparición, fenómeno	Erscheinung
apariencia, brillo	Schein
apetencia, necesidad	Bedürfnis
autonomía, subsistencia	Selbständigkeit
bien, bueno	Gute
bondad	Güte
certeza	Gewissheit
comunidad	Gemeinde
comunión	Gemeinschaft; Genuss

concepto; concebir	Begriff; begreifen
conciencia	Bewusstsein
conciencia moral	Gewissen
confín	Schranke (cf. Grenze)
conjunto	Allheit (cf. Totalität)
contingencia; casualidad, azar	Zufälligkeit; Zufall
conversión	Bekehrung; Umkehrung
cosa; coseidad	Ding, Sache; Dingheit
costumbre	Sitte (cf. Gewohnheit)
creación	Schöpfung, Erschaffung
cristianismo; cristiandad	Christentum; Christenheit
cuerpo	Körper, Leib
culpa, responsabilidad	Schuld
cultura, formación	Bildung
deber, obligación	Pflicht
deber ser	Sollen
derecho, lo recto; jurídico	Recht; rechtlich
desapropiación, exteriorización	Entäusserung
desdoblamiento, escisión	Entzweiung
destino	Schiksal, Bestimmung
determinación, definición	Bestimmung
devoción	Andacht
diferencia	Differenz, Unterschied
distintividad	Bestimmtheit
diversidad	Verschiedenheit
divinidad; deidad	Göttlichkeit; Gottheit
elevación	Erhebung
emanación	Emanation, Hervorgang
encarnación	Inkarnation, Menschwerdung
ensimismar	Insichsein
entendimiento	Verstand (cf. Intelligenz)
ente; ente de razón	seiendes; Gedankending

esencia; ser supremo	Wesen; höchstes Wesen
estado; Estado	Zustand; Staat
ético; eticidad	sittlich; Sittlichkeit
existencia	Existenz (cf. Dasein)
exterioridad	Aeusserlichkeit (cf. Entäusserung)
fenómeno, aparición	Erscheinung
felicidad	Glückseligkeit (cf. Glück)
figura; configuración	Gestalt; Gestaltung
figurativo	bildlich
fin, meta; final	Zweck; Ende
finalístico; finalidad	zweckmässig; Zweckmässigkeit
formación	Bildung
goce, comunión	Genuss
hábito	Gewohnheit
humanidad	Menschheit, Menschlichkeit
imagen; imagen fiel	Bild; Ebenbild
imaginación	Einbildung, Einbildungskraft
incredulidad	Unglaube
inteligencia	Intelligenz (cf. Verstand)
límite	Grenze
magia, brujería	Zauberei
mal	Uebel
malo, malvado	Böse
manifestación	Manifestation
manifiesto (cf. revelado)	offenbar (cf. geoffenbart)
mentalidad, intención	Gesinnung
misterio; Misterios	Geheimnis; Mysterien
moral; moralidad	moralisch; Moralität
mundano; mundanidad	weltlich; weltlichkeit
necesidad (cf. apetencia)	Notwendigkeit
nulo, fútil	nichtig
objetivación; objetividad	Objektivierung; Objektivität

objeto	Objekt, Gegenstand
objetivo	objektiv, gegenständlich
oposición (cf. antítesis)	Gegensatz
participar, compartir	Teilnehmen, Mitteilen
particularidad	Besonderheit, Partikularität
pensamiento; pensar	Gedanke; Denken
perecer (cf. surgir, nacer)	Vergehen (cf. Entstehen)
principio	Prinzip, Grundsatz
producir	produzieren, hervorbringen
progresión; Fortgang	Progress; Fortgang
querer (cf. voluntad)	Wollen
raciocinio; razonar	Räsonnement; räsonnieren
razón; racional	Vernunft; vernünftig
realidad	Realität
realidad efectiva	Wirklichkeit
referencia; relación	Beziehung; Verhältnis
reflexión	Reflexion, Nachdenken
revelado	geoffenbart
ser-ahí, existencia; existente	Dasein; daseiendes
ser-cabe-sí	Beisichsein
ser-en-sí-y-para-sí, absoluto	anundfürsichsein
ser-para-sí	fürsichsein
ser-en-sí, ser virtual	ansichsein
silogismo, conclusión	Schluss
sí mismo	Selbst
singularidad	Einzelnheit
superación, absorción	Aufhebung
surgir, nacer	Entstehen
temor (cf. reverencia)	Furcht (Ehrfurcht)
totalidad	Totalität (cf. Allheit)
tríada	Trias, Dreiheit
trinidad	Dreieinigkeit, Dreifaltigkeit, Trinität

triplicidad	Triplizität
universal, general	allgemein
universalidad	Allgemeinheit
uno, unitario	ein
uno (numérico)	eins
(el) Uno; (lo) uno	Einer; (das) eine
veneración	Verehrung
verdadero; verídico, auténtico	Wahres; Wahrhaftes
vida; vitalidad	Leben; Lebendigkeit
voluntad	Wille
yo; egoidad; egoísmo	ich; Ichheit; Selbstsucht

Notas

[1] La lista de las siglas y abreviaturas se encuentra en las págs. XII-XIII. Los pasajes del texto editado se citan según la paginación de la fuente principal de cada lección (Ms, Gr, L y St) que figura en el margen superior interno del texto y que coincide con la edición alemana. <<

[2] La religión romana en el Ms y la religión de la magia en las restantes lecciones no permiten que se distinga entre representación y culto, porque en ellas el aspecto práctico es predominante y no deja espacio para el momento teórico de la representación. <<

[3] Para no crear equívocos denominamos «noología» a la Psicología del sistema enciclopédico. Tomamos esta nomenclatura de L. Bruno Puntel: *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegel*: En: *Hegel-Studien*, Beiheft 10, Bonn 1971, 146 ss. <<

[4] Ver en el presente volumen p. 282. Estas hojas pertenecen al contexto de la lección de 1821 aun cuando sea difícil precisar su relación con las etapas de redacción del Ms. De hecho el esquema de la página 162a del *Harvard Nachlass* es, en su articulación *lógica*, más coherente que los pasajes de Ms 77a, 95a y 98b, y es, en todo caso, el único que corresponde al plan del Ms. Las tres «esferas» del Ms no coinciden «exactamente» con las tres «esferas» de las Enciclopedias, como sostiene W. Jaeschke: Die Religionsphilosophie Hegels. Darmstadt 1983, p. 94. En las Enciclopedias (Enz.[1] pár. 467-470 y Enz.[2] y[3] par. 567-570) la segunda esfera no se reduce, como Ms 80a-81b, a la creación de la naturaleza, sino que incluye la caída del espíritu finito; la tercera esfera, la de la «singularidad como tal», no se detiene, como Ms 82a-95a en la reconciliación del Hijo encarnado, sino que incluye la reconciliación del cristiano y la del Espíritu, es decir, aquellos tres «silogismos» que pueden, a su vez, reducirse al «único silogismo de la mediación absoluta del espíritu consigo mismo» (Enz. [3] 571). <<

[5] El doble sentido de la palabra «representación» en este pasaje de Ms 98b evoca el doble sentido de la misma palabra en *Phänomenologie* VII/C/3 (ed. Hoffmeister 533 y 545; Roces 444 y 454), es decir, la representación como elemento mediador entre el pensar puro y la autoconciencia finita y la representación que trata al Espíritu absoluto «como un singular, o más bien como un *particular*», «como un *ser-para-sí particular*» excluyente de otros particulares, es decir, el Cristo histórico. En Ms 98b el segundo sentido de la palabra «representación» no va referido al Cristo histórico, sino a la esfera de la naturaleza exterior. Sobre este tema de la *Vorstellung* ver un excelente estado de la cuestión y bibliografía en W. Jaeschke (citado en nota 4) pp. 110-119, especialmente p. 117: «Vorstellung ist kein historisch definierter Begriff; sie gehört nicht, wie etwa der Mythos für Hegel einer Entwicklungsstufe der Menschheit an»). Sobre este tema nos hemos expresado en: *La filosofía de la religión en Hegel. Tres vías de acceso: la Idea, la comunidad y la figura religiosa* en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1983, especialmente en pp. 9-14 y 20-21. <<

[6] En las Enciclopedias estos aspectos pertenecen a la misma esfera de la «singularidad como tal» en la que quedan englobados la singularidad excluyente del Hijo encarnado, la singularidad múltiple de los cristianos y la singularidad universal del Espíritu; pero esta ultima ya está contenida en el silogismo del Hijo encarnado (Enz.[1] pár. 469-470 y Enz.[3] par. 569-570). Ver la nota anterior. <<

[7] Sobre este tema ver, más abajo, el punto B/3. <<

[8] Debe recordarse que el espíritu subjetivo en cuanto «unidad del alma y de la conciencia» absorbe en esa unidad elementos de la antropología y de la fenomenología (*Enz*.[3] pár. 444) y que, en cuanto espíritu práctico, se desarrolla a partir de la inmediatez del «corazón» (*ib*. pár. 471) o del «ánimo». <<

[9] En esta lección el proceso de realización de la comunidad (282-297) cristaliza en la configuración de tres estamentos: el de la fe ingenua, el del entendimiento ilustrado y el de la filosofía [hegeliana] (297). <<

[10] La segunda «esfera» en Ms 80a-82a se reduce al tema de la creación, mientras que en las *Enciclopedias* (pár. 468 y par. 568, respectivamente) incluye la creación y la caída. <<

[11] En la *Fenomenología del Espíritu* este proceso se encuentra insinuado en la exposición que precede al «concepto desarrollado» de la religión manifiesta (Hoffmeister 527b-529b; Roces 438c-440b). <<

[12] Estas consideraciones cuestionan la caracterización de «las lecciones» como representativas de una teología (o perspectiva) «positiva» o «histórica», a diferencia de la teología «subjetiva» o «ascética» de la *Fenomenología del Espíritu*, cap. VII/C/3. En esta generalización incurren particularmente A. Chappelle (*Hegel et la religión. III La théologie et l'Eglise*. París, 1971, 49, ss.) y E. Brito (*Hegel et la tache actuelle de la christologie*. París, 1979). <<

[13] No debe olvidarse, sin embargo, que en estas lecciones el tema de la creación había sido desarrollado en el contexto de la religión judía (ver Gr 67-77, L 61-72 y St 25 en el segundo volumen de la presente edición). <<

[14] «… l’impuissance à valoriser une genèse ou un début pour eux mêmes constitue en général Tune des lacunes les plus typiques de la pensée hégélienne… Dans le monde de Hegel, rien ne se passe qui ne soit déjà. C’est pour-quoi on n’y assiste jamais à des véritables genèses et c’est aussi la raison pour laquelle il n’y a pas d’introduction au système. L’absolutisme de la cause finale a tari toutes les sources…» A. Léonard: *La foi chez Hegel*. París, 197Q,. p. 241 nota. <<

[15] Ver Hegel: *Lecciones* I, LXIX-LXV. <<

[16] Tomamos esta expresión de L. Bruno Puntel (citado en nota 3), p. 116. En el pasaje de la subjetividad a la objetividad del concepto (cf. *WL* II, 353-356 y Mondolfo, 621-624) se da solamente el *comienzo* del argumento ontológico, es decir, el «concepto» deja de ser meramente subjetivo; pero la consumación de este argumento ocurre solamente cuando se encuentra «asumido en la Idea» (*WL* II, 356; Mondolfo, 623). <<

[17] Pueden verse los fragmentos del final de la época de Berna en *Jugendschriften*, 152-232 (cf. Ripalda, 73-162). Hacia el final de la época de Frankfurt Hegel relativiza el concepto de «naturaleza humana» tomado de la Ilustración y, en consecuencia, pasa de la crítica frontal de la positividad a una valoración relativa: las «infinitas modificaciones» de la naturaleza humana hacen que aquello que es «natural» para una de ellas sea «positivo» para otra (cf. *Jugendschriften*, 139-151 y Ripalda, 419-431). Algo es positivo cuando es considerado fuera del «espíritu» que le ha dado vida. <<

[18] Para un sucinto estado de la cuestión ver Jaeschke (citado en nota 4), pp. 120-133. La exposición clásica sigue siendo la de D. Henrich: *Der ontologiscbe Gottesbeweis*, Tübingen, 1967. <<

[19] Sobre la teoría hegeliana del juicio y su relación con la filosofía de la religión ver la tesis inédita de R. Heede: *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religión. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel*. Phil. Diss. Münster, 1972, pp. 190-268 y, especialmente, pp. 255-268. Acerca del sujeto de las proposiciones religiosas dice Heede: «La expresión "Dios" quiere decir que hay *un sujeto* del movimiento que recorre las determinaciones… El verdadero sujeto no es solamente el conjunto de sus predicados sino la fuerza que los reunifica — así como el hombre de carácter firme sigue siendo en sus actividades multilaterales una personalidad centrada… Y aquí reside la legitimidad de seguir hablando de "Dios" en filosofía aun en el caso en el que las representaciones religiosas han sido conceptualizadas completamente: para designar el sujeto central que reunifica todas las figuras del sistema filosófico en un contexto significativo universal; para expresar que el sujeto de ellas de hecho es un "sujeto" — "la pura personalidad que… abarca y mantiene todo en sí misma" (L II, 502)» (ib. pp. 266-268; traducimos nosotros). <<

[20] Ver, entre otros, A. Chappelle: *Hegel et la religion. II La dialectique. A. Dieu et la Création*. París, 1967, pp. 40-49 y J. de Finance: *Le sujet et l'attribut a propos d'un texte de Feuerbach*, en: *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*, vol. II, Roma, 1965, pp. 150 ss. Según esta teoría los nombres que designan perfecciones trascendentales poseen un alcance *significativo* absoluto y no solamente negativo o relativo-causal; ver, entre otros, S. Anselmo: *Monologion* c. 15, S. Tomás de Aquino: *Summa Theologiae* I, q. 13 a. 2. <<

[21] En su *Ciencia de la Lógica* (WL I, 99-100; Mondolfo, 102-103) Hegel aborda esta cuestión a propósito de Leibniz. Hegel interpreta que la «*via eminentiae*» separa, en los predicados divinos, el aspecto positivo de «realidad» y el negativo de «distintividad»: la «realidad», pensada sin la limitación que entraña la «distintividad», es mantenida en Dios en cuanto «suma de todas las realidades». Hegel opina que la «realidad» sin la «distintividad» deja de ser tal y se reduce al «ser» abstracto, tan indeterminado como la «nada» de la «*via negationis*»; allí mismo indica el fundamento de su opinión, a saber, el axioma spinoziano «*omnis determinado est negatio*». <<

[22] Sobre este punto ver F. Wagner: *Religiöser Inhalt und logische Form Zum Verhältnis von Religionsphilosophie und «Wissenschaft der Logik» am Beispiel der Trinitätslehre* en F. Graf — F. Wagner: *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, Stuttgart, 1982, p. 198 ss. y 204 ss. Una interpretación basada unilateralmente en estos pasajes adjudica a Hegel enseñar la «binidad» de personas (Padre-Hijo) no la trinidad (ver Wagner ib., p. 202, nota 5). <<

[23] La mejor compilación de estos pasajes se encuentra en la tesis de J. Splett: *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*, Freiburg, 1965. <<

[24] La lección de 1827 desarrolla reflexiones parecidas en la transición al segundo «elemento» de la religión cristiana (L 92-93) y las elimina del contexto trinitario. <<

[25] En esta «tesis especulativa» se disimula la ambivalencia de la teología trinitaria hegeliana. Por una parte es correcto afirmar que el Padre es universal concreto y activo y, en consecuencia, que el Padre *es* Espíritu como Dios *es* Espíritu; así procedía S. Anselmo (*Monologion* c. 27 ss.) al desarrollar la analogía «espíritu-verbo-amor». Por otra parte, no es correcto afirmar que el Padre es *el* Espíritu y que el Espíritu es *el* Padre, al estilo de la «*spekulative Satz*» hegeliana, porque así no queda a salvo la real distinción de las personas. Sobre los problemas que plantea la «*spekulative Satz*» ver R. Heede (citado en nota 19), pp. 215-227 y especialmente p. 218.
<<

[26] Solamente en paisajes de este tipo cabe discernir una trinidad inmanente de momentos que se ajuste a la teoría lógica del «concepto *inmediato*»; ver F. Wagner (citado en nota 22), pp. 204-210. Pero el mismo autor (ib. pp. 210-211) reconoce que esta teoría no satisface a su vez las exigencias de la ortodoxia cristiana puesto que se halla afectada de «subordinacianismo»: la particularidad y la singularidad (Hijo, Espíritu) son meros momentos de la universalidad concreta (Padre [*Espíritu*?]). Wagner considera posible una rectificación en cuanto que se aplica a la trinidad inmanente la teoría del «concepto *subjetivo*» (concepto, juicio, silogismo) (cf. ib. 218-224): solamente entonces los momentos pueden ser pensados como totalidades, es decir, cada uno de ellos es Dios enteramente y queda eliminado todo resto de «subordinacianismo». Pero el mismo Wagner reconoce que estas «totalidades» son «demasiado complejas como para ser explicadas como sistemas físicos, sociales y psíquico-personales» (ib. 225). En esta medida Wagner aporta un correctivo a su tesis: *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Gütersloh, 1971, especialmente pp. 241-251.
<<

[27] cf. F. Wagner (citado en nota 22), p. 201. <<

[28] A diferencia de la lección de 1827 esta tesis encontró su oportuno correctivo en las tres ediciones de la *Enciclopedia*: «… creador de cielo y tierra, pero en esta esfera *más bien* se engendra a sí mismo solamente en cuanto que engendra a su Hijo» (par. 567); en la primera edición «la creación efectiva» acontece solamente en la segunda esfera (cf. par. 468). <<

[29] «Huellas» y herejías son reunidas ahora dentro de una misma consideración, según la cual «estos fenómenos, por salvajes que sean, son racionales» (L 83). <<

[30] Con ello la clásica «analogía psicológica» de Agustín y de la escolástica apenas ha sido rozada. Aquí no se trata propiamente de la emanación espiritual del verbo y mucho menos de la emanación del amor a partir del verbo. La analogía del amor empleada constantemente por Hegel en esta sección trinitaria permite concebir al Espíritu como unidad del Padre y del Hijo (Ms 77a-77b, Gr 212-213; L 75), lleva a superar la rígida concepción de la persona por parte del entendimiento reflexivo (Ms 78b, Gr 209, L 81), pero en ningún momento supone que el Espíritu en cuanto amor «proceda» del Padre y del Hijo. En este sentido es correcta la interpretación de W. Jaeschke en la página 88 de la obra citada en nota 4. Solamente la teoría del concepto inmediato permite a Hegel concebir al Espíritu como *tercero* respecto del Padre y del Hijo como ha visto bien F. Wagner (citado en notas 22 y 26). <<

[31] Para la historia de la interpretación de la doctrina trinitaria de Hegel ver W. Jaeschke (citado en nota 4), pp. 83-91. A la bibliografía allí indicada cabe agregar P. Koslowski: *Hegel* — «*der Philosoph der Trinität*»?, en: *Theologische Quartalschrift*, 1982, pp. 103-131. <<

[32] Con el Ms coinciden las pp. 162a y 162b del «*Harvard Nachlass*» (ver, en el presente volumen p. 282-283). Este hecho constituye un indicio más en favor de la contemporaneidad de estas páginas con la redacción del Ms. <<

[33] El texto de las Enciclopedias desautoriza las interpretaciones según las cuales Hegel reduciría la creación a la caída, en forma similar al gnosticismo. Ver al respecto M. Theunissen: *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlín, 1970, pp. 266-274. <<

[34] Los pasajes han sido citados en nota 13. <<

[35] La potencia [*Macht*] emerge en la lógica de la esencia, en la «relación de substancialidad» (WL II, 187 y traducción Mondolfo, 493), donde los accidentes se alternan y perecen. Por eso en la exposición de la religión judía el mundo creado perece y la potencia entraña no solamente la bondad, sino la justicia (cf. Ms 43a-43b). Pero en la *Ciencia de la Lógica* la potencia no queda confinada a este nivel de la esencia, sino que, en el nivel del concepto universal, pasa a ser «potencia libre», «invade su otro pero no como algo que violenta» (WL II, 242 y Mondolfo, 533). <<

[36] La creación es «el *juicio* absoluto» en cuanto que «otorga autonomía al aspecto propio de la alteridad», es «*bondad*» de la Idea en cuanto que a esa alteridad le otorga «la Idea entera en la medida y en el modo en que… puede acogerla y representarla» (80a); es *conservación* del mundo en cuanto que éste no goza de autonomía absoluta (81b); en ella se revela la *sabiduría* de Dios en cuanto que en ella el fenómeno se presenta como «totalidad» (ib.). <<

[37] Para esta distinción ver S. Tomás: *Summa Theologiae* I, q. 34 a. 3. <<

[38] El mejor estudio sobre el tema de la creación en Hegel sigue siendo el de Chappelle (citado en nota 20), pp. 113-237. Poco es lo aportado por W. Kern: *«Schöpfung» bei Hegel*, en: *Theologische Quartalschrift*, 1982, páginas 131-146. Es llamativa la ausencia de estudios al respecto. <<

[39] El pasaje de St 42-43 tiene un desarrollo paralelo en el pasaje de W referido en nota a L 95. Aquí se percibe más claramente que la elevación de la conciencia religiosa que no llega hasta el elemento del pensar es la de las «religiones étnicas» (incluida la judía) y la de las pruebas cosmológica y teleológica. Así, el advenimiento de la religión cristiana y la «necesidad de la encarnación» están condicionados por aquel tipo de conciencia religiosa. En la *Fenomenología del Espíritu* (ed. Hoffmeister, 525-530; Roces, 437-441) se encuentra el antecedente más detallado de esta manera de presentar la necesidad de la encarnación. Ver el comentario de este pasaje en F. Guibal: *Dieu selon Hegel. Essai sur la problématique de la Phénoménologie de l’Esprit*. París, 1975, pp. 94-127. <<

[40] Se trata de la tradición según la cual el Hijo de Dios se encarna para ser Señor de la creación en lugar de Lucifer que había abusado de ese señorío. Hegel recibe esta tradición de J. Böhme y la consigna ya en la *Fenomenología del Espíritu* (ed. Hoffmeister, 538; Roces, 448). <<

[41] *Para este punto ver J. Ringleben*: Hegels Theorie der Sünde. Die subjectivitätslogische Konstruktion eines theologischen Begriffs. *Berlín-New York, 1977. A la bibliografía allí reunida (pp. 288-291) se puede agregar R. Schanne*: Sündenfall und Erbsünde in der spekulativen Theologie. Die weiterbildung der protestantischen Erbsündenlehre unter dem Einfluss der idealistischen Lehre vom Bösen. *Frankfurt-Bern, 1976 pp. 113-139); E. Drewermann*: Strukturen des Bösen. Teil 3. Die jahwistische Urgeschichte in pbilosophischer Sicht. *München-Paderborn-Wien. 1978; R. Vancourt*: Etat de nature et péché originel selon Hegel, *en*: Mélanges de sciences religieuses. *1969, pp. 113-144*. <<

[42] La clásica noción de pecado como «apartarse de Dios y volverse a las creaturas» es transpuesta en la versión hegeliana del doble «alienarse», de Dios y del mundo. <<

[43] Estos pasajes están individualizados por las letras griegas que los encabezan (cf. 88a, 88b, 89b, 91b, 94a). Creemos que en el caso presente es pertinente guiarse por esas letras para dividir el texto aun cuando en otros casos ellas resulten desconcertantes. E. Brito en el reciente y monumental comentario literal de la cristología del Ms (*La Christologie de Hegel. Verbum Crucis*. París, 1983, pp. 245-522) prefiere atenerse a la «structure profonde, rigoureusement conceptuelle [¿*ternaria*?] du texte» (ib. p. 287 nota). Para un sucinto estado de la cuestión relativa a la cristología ver W. Jaeschke (citado en nota 4), pp. 91-100. <<

[44] «En la unidad *negativa* de la Idea lo infinito desborda lo finito, el pensar invade al ser, la subjetividad a la objetividad» (*Enciclopedia* par. 215, nota). Este «excessus» más absorbente que desbordante no es precisamente la comunicación sobreabundante de la Agape en la que lo divino *redunda* en lo humano y lo humano en lo divino según la cristología clásica. <<

[45] Ver E. Brito: *La Christologie* (citado en nota 43), pp. 304-321. <<

[46] Ver W. Jaeschke (citado en nota 4), p. 99. <<

[47] Ver E. Brito: *La Christologie* (citado en nota 43), pp. 333-335; especialmente la nota 274: «II faut reconnaître que, tout en cherchant à préserver la singularité factuelle de la Révélation dans le Christ… ce qui intéresse Hegel, finalement, ce n’est pas la personne de l’individu Jésus, mais l’exposition en lui de l’Idée.» <<

[48] Esta doble fundamentación se desdobla en Ms 99a en dos cuestiones: «*α) ¿Es verdad que Dios tiene un Hijo y que lo envía o lo ha enviado al mundo? β) Este*, Jesús de Nazareth…, ¿ha sido el Cristo?». A la primera cuestión responde la filosofía especulativa mostrando la necesaria manifestación del Dios Trino en la historia (99a-99b); a la segunda cuestión responde el testimonio del Espíritu en la comunidad (99b-101a). <<

[49] Ver E. Brito: *La Christologie*, pp. 350-390. Desvinculado de su marco escatológico el aspecto «polémico» de la doctrina de Jesús jamás pudo ser rectamente entendido por el sistema de Hegel. Su equivalente eclesiológico se encuentra, respectivamente, en Ms 102a, Gr 287-288 y L 218-219. <<

[50] Ya en Frankfurt, Jesús era visto como la figura del amor que reconcilia al hombre con la ley, con la pena, con el destino, con las virtudes y que es consumido en el banquete eucarístico (*Jugendschriften*, 261-301; cf. Ripalda, 303-343); pero a la vez el amor tiene sus limitaciones y éstas se ponen de manifiesto en el destino del maestro que lucha con el mundo y es crucificado por el Estado (*Jugendschriften*, 325-331; cf. Ripalda, 366-383). <<

[51] «Lo religioso es el πλὴρωμα del amor, el amor y la reflexión unidos» (*Jugendschriften*, 302; cf. *Escritos*, 344). En ese contexto algunos dichos del evangelio de Juan son más «religiosos» porque no son juicios que subsumen lo viviente bajo un concepto abstracto como el de «humanidad» —por ejemplo, «Jesús es el Hijo del Hombre»—, sino verdaderas anticipaciones de la «proposición especulativa» hegeliana en la cual tanto el sujeto como el predicado son algo concreto y viviente —por ejemplo, «Jesús es el Hijo de Dios»— (*Jugendschriften*, 308-310; cf. Ripalda, 350-352). Para el Hegel de Frankfurt «humanidad» es un «concepto [abstracto]», no viviente como la familia o el pueblo (ib.). En la *Filosofía del derecho* (pár. 190 nota) el «hombre» del «sistema de necesidades» es la concreción de la «representación [abstracta]» denominada «hombre». Sobre la teoría hegeliana de la proposición especulativa y su incidencia en la controversia Rosenkranz-Strauss ver R. Heede, pp. 240-245, en especial, el texto de K. Rosenkranz: «… “Yo veo la falla fundamental de la concepción de Strauss en el hecho de que él quiere hacer valer la subjetividad de la sustancia solamente… en el género ‘humanidad’. Cristo no es un [nombre] colectivo de predicados que le habrían sido adjudicados por el espíritu de la humanidad: él es la unidad concreta de los mismos” (K. Rosenkranz: *Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre*, 31)…» <<

[52] Ver E. Brito: *La Christologie*, pp. 394-402. En contra de lo afirmado por Brito en p. 395 cabe suponer que Hegel volvió a citar el «logion joánico» de *Mateo* 11, 27 en la lección de 1831, como lo atestiguan St 44 y el pasaje de W (W^{1}247, W^{2}296) referido, en la presente edición, a L 154. Es llamativo que W comente la cita en un sentido parecido a Ms 91a, mientras que St lo haga en un sentido contrario al Ms y favorable a sus propias teorías. En Ms 91a Hegel polemiza con la exégesis racionalista que disuelve la *singular* filiación divina de Jesús en la filiación genérica que poseen los hombres y todo lo creado por Dios; no importan las trivialidades de esa exégesis sino «la verdad de la Idea, lo que él fue para su comunidad». En W el pasaje de *Mateo* 11, 27 es citado en el contexto de la «consideración superior, religiosa, de Cristo, de modo que aun cuando la exégesis pueda darle una cierta universalidad es comprendido en su verdad por la fe mediante la interpretación de la muerte de Cristo». En St 44 el pasaje es citado en el contexto de la *consideración «humana»* de Cristo de modo que «aquí posee ante todo el sentido universal de que los hombres son hijos de Dios y deben hacerse hijos de Dios»; pero al pasar a la «*consideración divina*» de Cristo cita a *Juan* 14, 9 y agrega: «Tales dichos inicialmente poseen una universalidad indeterminada, pero la fe es la recta exégesis de estos dichos, así como también, especialmente, de la muerte de Cristo». Estas variantes son ilustrativas de la cautela con que deben ser tomados St y W en el establecimiento del *tenor literal* de la lección de 1831. <<

[53] Ver E. Brito: *La Christologie*, pp. 402-426. <<

[54] Ver E. Brito: *La Christologie*, pp. 426-445. A diferencia de Brito, también en este caso seguimos la división propuesta por el *Ms*. Ver además en la presente edición, el esbozo del «*Harvard Nachlass*», p. 164a. <<

[55] Ver, en la presente edición, el esbozo del «*Harvard Nachlass*», p. 165b. Esta inversión presentada en el símbolo de la cruz se encuentra ya en la así llamada *«Continuación del sistema de eticidad» (Dok*. 319). <<

[56] Ver E. Brito: *La Christologie*, pp. 455-464. Según Brito, la resurrección de Cristo no gozaría (para Hegel) de la «consistencia histórica» que tienen su vida terrestre y su muerte en la cruz aun cuando el texto del Ms «parezca a primera vista menos neto». En efecto, Ms 94b dice textualmente: «Así como todo lo precedente [había] llegado a aparecerse a la conciencia inmediata en el modo de la realidad efectiva, también esta exaltación: “Tú no dejarás a tu justo en la tumba, Tú no dejarás que tu Santo se corrompa” — por el contrario, ante la intuición ha estado presente asimismo esta MUERTE DE LA MUERTE, la superación de la tumba…». Según este pasaje la «exaltación» de Cristo posee la misma «realidad efectiva» que su vida y su muerte en la cruz. No solamente esta exaltación, sino también su vida y su muerte, a diferencia de su doctrina, han debido ser intuidas antes de llegar a la representación (cf. Gr 253). Estos dos pasajes invalidan la interpretación que da Brito en página 459-460. Por lo demás, ¿qué puede significar «*consistencia* histórica» para el idealismo absoluto de Hegel? <<

[57] Ver la analogía con la teoría lógica del «método» en Brito, pp. 464-468.
<<

[58] Ver la explicación de esta transición en W. Jaeschke (citado en nota 4), pp. 102-103. <<

[59] Las semejanzas con la *Fenomenología del Espíritu* residen no solamente en la articulación global de la religión cristiana, sino también en el «doble movimiento» que atraviesa a las distintas secciones del «segundo elemento» y que logra igualarse en la cristología (cf. ed. Hoffmeister, 539c-540b; Roces, 449c-450a). <<

[60] Como puede verse, la estructura general de la Cristología de la lección de 1824 está inspirada en la «psicología» o «noología» hegeliana: concepto y elemento del pensar (240-247), representación e intuición (247-257). <<

[61] Con este pasaje concuerda la exégesis de *Lucas* 24,5 hecha por Hegel en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia* a propósito de las cruzadas: «No debéis buscar el principio de vuestra religión en lo sensible, en la tumba junto a los muertos, sino en el Espíritu viviente junto a vosotros mismos. Con la resurrección de Cristo sobrevino a la comunidad el Espíritu que es algo viviente, pero no sensible» (ed. Lasson II, 849). En Gr 257-259 Resurrección, Ascensión y Retorno de Cristo son «interiorizados» en el evento de Pentecostés. <<

[62] El subrayado es nuestro y permite enfatizar la manera hegeliana de afirmar la *unión* y la *distinción* de las naturalezas divina y humana en la encarnación. <<

[63] En coincidencia con Gr 249-252 y a diferencia de Ms 91a, la lección de 1827 no reconoce en la doctrina de Jesús el aspecto «religioso» o especulativo en el que se afirma su identidad con Dios. Este aspecto de la doctrina de Jesús volverá a ser reconocido en la lección de 1831 (cf. St 45 y el pasaje de W referido en nota a L 154). Ver la nota 52. <<

[64] El pasaje paralelo de W (referido en nota a L 171) es mucho más breve y aun cuando alude el proceso trinitario omite las fórmulas más explícitas de St 46. <<

[65] Por ello, y para abreviar, la exposición Hegel desiste del proyecto de conectar el estudio de la comunidad «con la historia y con el ser-ahí empírico» (Ms 95b); este proyecto, la «realización» de la comunidad en la historia, será llevado a cabo en la lección de 1824 (Gr 282-297) y en la lección de 1827 (L 216-219/225-228/232). El último tramo de esa «realización» sustituye el pesimismo del «perecer» de la comunidad de Ms 103b-104a, como veremos luego. Para la bibliografía correspondiente a esta sección y para un agudo planteo de la cuestión ver W. Jaeschke (citado en nota 4), pp. 100-110. <<

[66] La página 164b del «*Harvard Nachlass*» no ayuda a resolver el problema aquí planteado. <<

[67] «Nacer» y «perecer» designan en la Lógica las dos relaciones inversas que median entre los extremos de «ser» y «nada»; ellas se mantienen equilibradas en el «devenir» antes de ser absorbidas en el «ser-ahí» (WL I, 92-93; Mondolfo, 96-97). <<

[68] Sobre el «testimonio del Espíritu» y el problema del «saber inmediato» ver nuestro planteo de la cuestión en Hegel: *Lecciones* I, LVIII y LXV. Sobre las dos preguntas de Ms 99a-100a ver, además, A. Léonard: *La foi chez Hegel*. París, 1970, pp. 236-239. <<

[69] «Hegel conteste moins, dans la représentation du miracle, sa réalité que son aptitude à fonder la vraie foi» Léonard (citado en nota anterior) página 239. Esta observación es justa, como también lo son las reflexiones de las pp. 240-243. Pero ellas no deben disimular el racionalismo radical que inspiró esta postura de Hegel desde los años juveniles de Berna: «Con sólo un milagro que fuese inexplicable, ya habría perdido la *razón* sus derechos… Acceder a que la disputa sea llevada ante el tribunal del *entendimiento* demuestra que *ya no nos sentimos muy seguros de la razón*» (Jugendschriften, 232; Ripalda, 162). En Ms 100b la fe ocupa el lugar de la «razón» de manera tal que aceptar que la disputa sea llevada ante el tribunal del entendimiento «presupone la duda, la incredulidad». Sobre el milagro en Hegel hay un breve estudio de J. Splett: *Hegel über das Wunder*, en: *Theologie un Philosophie*, 1966, 520-535; pero falta un estudio que dé cuenta de las diversas expresiones del Hegel maduro. <<

[70] Sobre este punto ver W. Jaeschke (citado en nota 4), pp. 108-110 y la abundante bibliografía de las notas correspondientes. <<

[71] Sobre el sentido de esta unión mística y de esta «transubstanciación» Hegel no es muy explícito. Su «*terminus ad quem*» ¿es el Cristo resucitado (Gr 281), el Espíritu Santo o la Comunidad? Su «*terminus a quo*» ¿es el alimento consumido (cf. L 214-215) o el espíritu finito del comulgante? <<

[72] En realidad la doctrina eucarística atribuida a la «representación reformada» no es la de Calvino, sino la de Zwinglio, la atribuida a la «doctrina evangélica luterana» no es la de Lutero y la atribuida al catolicismo no es tanto la del concilio de Trento como la de los siglos XI y XII. Ver las *Anotaciones editoriales* a este pasaje. Desde un punto de vista católico ver G. Fessard: *Dialogue théologique avec Hegel*, en: *Hegel-Studien*, Beiheft 11, Bonn, 1974, especialmente pp. 243-246. <<

[73] Con este ensayo interesante contrasta el hecho de que el cisma de las Iglesias orientales no nació de una diferente interpretación de la doctrina eucarística. Por ello tal vez Hegel simplifica su tarea al «mencionar solamente las [confesiones] occidentales» (102b). <<

[74] Esta temática desaparece en las lecciones posteriores. No es fácil identificar las interpretaciones «pietista» y «mística». No parece acertado relacionarlas con una determinada confesión cristiana. <<

[75] Sobre este final del manuscrito y sobre su relación con el final de las lecciones de 1824 y 1827 puede verse también nuestro artículo citado en nota 5, especialmente pp. 5-8. <<

[76] La ambigüedad de este pasaje relativo al «Espíritu» no se disipa cuando Hegel busca en Gr 272-273 una vía media entre los extremos del subjetivismo y del catolicismo. Por cierto, cabe dudar si cierto catolicismo redujo la «tercera persona» (cf. ib. nota de W) a la tradición de la Iglesia o a su jerarquía, pero con mayor razón es posible preguntar si no es Hegel mismo el que reduce la persona del Espíritu Santo a la comunidad. <<

[77] La alusión a Schleiermacher puede verse en la correspondiente anotación editorial en el presente volumen de esta edición. <<

[78] La importancia de esta teoría de los tres estamentos ha sido advertida por R. Heede en: *Hegel-Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels*. Frankfurt, 1973, 49-54. <<

[79] Por única vez Hegel habla aquí de la aparición de Cristo después de su muerte (196). En Ms 94b la «intuición consumada» se vinculaba con la tumba vacía; similar era la perspectiva de Gr 257-259. <<

[80] cf. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson, tomo II, 887-889. <<

[81] El nacimiento de la comunidad se encuentra ya en el contexto de la «consideración divina» de Cristo (cf. St 45-56). <<

[82] Comparar con el pasaje de W referido en nota a L 228. <<

[83] Ver H. de Lubac: *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*. 2 tomos. París, 1979-1981.<<

[1] 1-2 LA… MANUSCRITO] *Ms.*: Tercera parte. La *religión consumada o manifiesta. Ms. encima del título*: Historia — *libre espíritu* griego — despojo de la *finitud* — libertad objetiva absoluta. *Ms. marg. paralelo*: Concepto de religión — aspecto de la realidad desarrollada. *Ms. agregado encima de lo anterior*: [La] religión cristiana enteramente especulativa — solamente puede ser comprendida como contenido especulativo — la más sublime de todas, la única idea verdadera de la filosofía [es] en ella — objeto de fe — Tertuliano(1) <<

[(1)] 1:*nota* Tertuliano] *Hegel piensa en la confrontación entre la filosofía pagana y la religión cristiana establecida por Tertuliano en*: Apologeticum, *XLVI,9* («Cualquier obrero cristiano conoce a Dios y lo manifiesta y luego, en su vida, afirma todo lo que se investiga sobre Dios aun cuando Platón declare que el hacedor del universo no sea fácil de descubrir y, descubierto, sea difícil de ser narrado a todo el mundo»).—*En sus escritos juveniles Hegel critica en Tertuliano y en Gellert la pretendida superioridad del cristiano sobre el filósofo; ver* Hegel: Jugendschriften, *p. 11*.—(«Cuán vacía y forzada es la nota en la que el buen Gellert dice que un niño sabe hoy acerca de Dios más que el pagano sapientísimo, justamente como Tertuliano en Apologeticum 46, *deum quilibet opifex*, *etc*.»).— *En las lecciones sobre historia de la filosofía Hegel elimina este matiz crítico y celebra en el cristianismo la tesis de la cognoscibilidad de Dios*; ver Hegel: Werke, *15.104*. («La nueva religión ha convertido el mundo inteligible de la filosofía en el mundo de la conciencia común; Tertuliano dice que ahora los niños saben acerca de Dios lo que supieron solamente los más grandes sabios de la antigüedad»).—*Cabe presumir que en el presente pasaje del Ms Hegel entiende la remisión a Tertuliano en el sentido dado por sus lecciones de madurez*. <<

[2] 3 Esta] *Ms. marg.: Testimonio del espíritu* — desde el concepto — iniciado en el fin — sujeto en cuanto *infinito* <<

(2) 1:*3* anteriormente] *Ver* Hegel: Lecciones, *t. 1,27 (Ms. 10)* <<

[3] 8-16 Hombre… hombre] *Ms. marg., en torno de las dos notas siguientes*
<<

[3] 1:*11* tiempo] *Hegel alude al pensamiento neotestamentario de la plenitud del tiempo; cf. Me. 1,15; Gal. 4,4; Ef. 1,10*. <<

[4] 17 Pero] *Ms. marg.: α)* Contenido absoluto <<

[5] 22 Dios] *Ms. marg.: β)* Objeto de la autoconciencia <<

[6] 23 absolutamente universal] *puede leerse también*: lo universal absoluto <<

[7] 25 forma… infinita] *Ms. marg. contiguo* <<

[89] 29 forma… verdad] Ms. *marg. rem*. <<

[95] 34 es… religión] *Ms. marg. rem.* <<

[10] 34 sino] *Ms. marg.*: [El] *sujeto* en cuanto libre [está] ahí cabe sí — en el espíritu, en su esencia — es libre — en Cristo representado como este otro. Otra cosa es *saber* esta determinación, esta sujetividad; este saber es la tesis moderna(4) de que lo único que importa en la religión es lo subjetivo, no el contenido <<

[4] 2:*nota* la tesis moderna] *Esta tesis ha sido considerada por Hegel en la primera parte de las lecciones, sobre todo en la Introducción a la lección de 1827; ver* Hegel: Lecciones, *tomo I, 66-67. En la tercera parte de las lecciones este tema se encuentra en la Introducción a la lección de 1824; ver, en el presente volumen, p. 99. Es posible que esta nota marginal del Ms pertenezca a esta lección*. <<

[11] 39 inhabitante] *Ms. marg*.: γ) enteramente *especulativo* <<

[12] 40-47 y esta… mismos] *Ms. marg. contiguo y a continuación de la frase anterior* <<

[13] 52 <α)] *Ms. marg. agregado encima de la nota anterior*: α) Revelación significa la forma infinita — [ser] revelado por Dios. Por *cierto*, — porque Dios solamente puede *revelarse a sí mismo*; solamente Dios es el que se manifiesta, no es un *poder o un entendimiento extrínseco* el que podría revelarlo. <<

[14] 54 de *modo que… es*] *Ms. marg. rem.* <<

[15] 58-60 y… conciencia] *Ms. marg. rem*. <<

[16] 60 manifiesto] *Ms. marg. rem.*: La naturaleza se manifiesta, pero no es el manifestar, no es LO manifiesto. <<

[17] 64-69 Dios… actos] Mí. *marg. rem.* <<

[18] 71 olvidada… oposición] *Ms. interlin*. <<

[19] 74 que… infinita] *Ms. marg*. <<

[20] 79-85 Precisamente… otro] *Ms. marg.* <<

[21] 91 el Uno… dioses] *Ms. marg. rem.* <<

[22] 99 β)] *Ms. marg.: β*) *Contenido infinito Ms. encima de lo anterior*: Verdad — *concepto* y realidad — certeza — objetivo para sí mismo — espíritu en el espíritu — solamente así espíritu <<

[23] 108-110 igualmente… verdad] *Ms. marg. rem*. <<

[5] 4:*109* más arriba] *Ver, en el presente volumen, p*. 3, 57 s. <<

[24] 120 γ)] *Ms. marg.*: γ) ambos en uno solo RECONCILIACIÓN <<

(6) 5:*121 se* dice] *Ver 2 Cor. 5, 19* («Porque en Cristo Dios estaba reconciliando al mundo consigo…») <<

[25] 132 en… verdad] *Ms. marg. rem., agregado encima de la nota siguiente*
<<

[26] 136 Antes… misma] *Ms. marg.* <<

[7] 5:*136* Antes] *Ver* Hegel: *Lecciones. I, 89-153*. <<

[27] 138 abstracto] *Ms. marg.*: 8.8.21 <<

[28] 141 realidad] *Ms. marg. contiguo; a continuación*: Representación de Dios — subjetiva — transición, dejar a un lado lo subjetivo <<

(8) 5:*142 Antes*] *Hegel se refiere a las pruebas cosmológica y físico-teológica tratadas en el contexto del concepto metafísico de las religiones de la naturaleza, de la sublimidad y de la finalidad; ver* Hegel: Lecciones. *II, 5-9, 30-36, 91-102. 6:165* proposición] *Para la fundamentación de esta tesis ver* Hegel: Wissenschaft der Logik. *GW 11.45, 12.53; cf. WL I, 76, II 264 y traducción Mondolfo 84 y 551*. <<

[29] 143 universal] *Ms. marg. contiguo* <<

[30] 143-146 desde el *ser…* concepto] *Ms. interlin. y marg. contiguo* <<

[31] 151 en cuanto] *Ms. marg.*: fin puro, universal e infinito es El concepto mismo — fin — por eso el fin [está] puesto tan alto <<

[32] 153 totalidad] *Ms. marg.*: [El] concepto metafísico es el concepto puro y abstracto sin su determinación concreta de espíritu — ciertamente con un contenido — [el] Dios de la representación; [la] prueba se reduce de hecho a que el concepto es real por sí mismo. Concepto concreto es [el] espíritu — su *realidad* de espíritu, y solamente así él es el espíritu — aquí *αα)* concepto en general — determinación del concepto — realidad — *ser*. Punto de vista superior, perteneciente al mundo moderno. No partir de un ser-ahí, sino comenzar [en] el pensamiento de sí, transición a la realidad desde sí mismo; concepto, negatividad infinita, lo primero — establecer en el centro. […] <<

[33] 155-157 frente a aquel… humana] W^2: En la medida en que la manifestación posee en sí también el momento de la diferencia se encuentra ahí también la determinación del espíritu finito, de la naturaleza humana que, en cuanto finita, está frente a aquel concepto; <<

[34] 165 γ)] *Ms. marg.*: α) Aparentemente: concepto de *Dios* — y realidad de *Dios*, *Con este* contenido la realidad está implicada en el concepto — este *contenido* mismo lo exige.

β) Pero [el] contenido es común a ambos — por consiguiente la transición como tal debe hacerse del concepto a la realidad.

γ) [El] contenido [está] presupuesto — pero él mismo [es] justamente esta unidad, la cual, en consecuencia, no [está] presupuesta, sino probada, es decir, [lo está] en sus mismas determinaciones — se debe demostrar la transición. <<

[35] 173 Así… Idea misma] *Ms. marg. contiguo al final del párrafo* 179 unidad] *Ms. marg.*: No de manera *finita; no* desde un ser — desde algo finito <<

[9] 7:*180* anteriores] *Ver la penúltima anotación*. <<

[36] 193-199 Más… inmediatez] *Ms. marg., conectado con la nota siguiente mediante una línea*. <<

[37] 200 *β)…* para sí] *Ms. marg. contiguo* <<

[10] 7:*207* Ser] *Para la fundamentación de esta tesis ver* Hegel: Wissenschaft der Logik. *GW ll,43s y 46s.; cf. WL I 66s., 69 y traducción Mondolfo 77s y 80s. 9:249* Anselmo… realidad] *Hegel interpreta el argumento de Anselmo con su propio vocabulario. En el* Proslogion *la premisa de Anselmo es el concepto de Dios como* aquello por encima de lo cual no puede concebirse nada mayor; *cf*. Anselmo: Proslogion *cap. II. El concepto de omniperfección o su equivalente se encuentra ciertamente en el* Proslogion *(cf. Prooemium) pero no configura una premisa del argumento ontológico. Ver* Hegel: Lecciones. *I, nota a* 306:5. *9:256* no satisface] *En la primera parte de las lecciones Hegel considera que la* absoluta perfección *de Dios es* una expresión muy indeterminada; *ver* Hegel: Lecciones. *I p. 306,5*. <<

[38] 207 abstracta] *Ms. marg.*: *a priori* <<

[39] 209 momento] *Ms. marg. contiguo* <<

[40] 211 γ)] *Ms. marg. rem.* <<

[41] 213-219 la aparición… cuerpo] *Ms. marg. rem.* <<

[42] 229-256 δ)… porque] *Ms. marg. izquierdo e inferior* <<

[43] 257-263 Ciertamente… concreto] *Ms. 75 a, marg. superior y derecho*
<<

[11] 9:*266* ser omnirrealísimo] *Hegel aquí pone en primer plano el concepto de* ens realissimum, *de manera parecida a* Kant: Kritik der reinen Vernunft. *B 624 ff; pero pudo hacer equivaler este concepto al de* ser perfectísimo *que predomina en la tradición invocada por él, especialmente* C. Wolff: Theologia naturalis. *Pars II.§: 6.* («Denominamos ser perfectísimo a aquel en el que todas las realidades composibles se encuentran en grado absolutamente supremo»). *La designación de Dios como* ens realissimum — *distinto de* ens perfectissimum — *se encuentra ya en* Baumgarten: Metaphysica, 331 § 806 («El ente perfectísimo es ente real… Luego le corresponde tanta realidad cuanta puede haber en el ente…»). *Entre estas realidades Baumgarten enumera la existencia y concluye que el ser perfectísimo tiene existencia; ver ib, 332 § 810*. <<

(12) 9:*271* Kant] *Ver* Kant: Kritik der reinen Vernunft. *B 631. Ver el texto en* Hegel: Lecciones *1 nota editorial a 307:16*. <<

[44] 273 ninguna realidad] *Ms. marg. contiguo* <<

[13] 9:*274* ninguna realidad] *Ver* Kant: Kritik der reinen Vernunft. *B 626. Ver el texto en* Hegel: Lecciones *t. I nota a* 307:23.—*Con este argumento Kant se apropia las objecciones de Gassendi contra las* Meditationes *de Descartes; cf*. Descartes: Oeuvres. *t. 7.325*. <<

[14] 9:*279*] *En cuanto al argumento de Anselmo ver la nota editorial a 9:249.* <<

[45] 288 Eso…oficio] *Ms. marg. rem.* <<

[46] 290 β)… ahora] *Ms. marg. contiguo* <<

[47] 295 El pensar… objetivo] *Ms. marg. contiguo* <<

[15] 10:*299*] *Hegel critica la transformación moderna del argumento anselmiano en una prueba a partir del concepto de* ens realissimum, ens perfectissimum *y* ens necessarium; *ver, entre otros*, Descartes: Meditationes *24 y 32-34, en* Descartes: Oeuvres, *t. 7.50 y 65-69*; Leibniz: Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii. §§ *40 s., 45*, en Leibniz: Opera (ed. Dutens) *20-31*, Leibniz: Philosophische Schriften (ed. Gerhardt). *t. 6.607-623*; C. Wolff: Theologia naturalis. *Pars 11.4 ss*. <<

[48] 307 que es idealidad] *Ms. marg. contiguo* <<

[49] 308 *β*)] *Ms. marg.*: [El] concepto desde sí mismo [debe] despojarse de su finitud contenida *α)* en él, esto es, de lo diferente de él; cuando se cree que se ha arrojado lo opuesto — ser — justamente [está] ahí — dialécticamente; *β) para sí* — [el] concepto [es] la actividad de objetivarse — fin *α)* [El] concepto es justamente [el] concepto, A = A; bien, pero así [es] finito, no verdadero; *β)* no detenerse en lo no-verdadero, en lo finito *y)* no presuponer en *Dios* [la] perfección — *finitud* [es] aquella diferencia entre concepto y objetividad o realidad <<

[50] 314 es] *Ms. marg. contiguo* <<

(16) 10:*315* como una realidad] *Ver la nota editorial a 9:266*. <<

[51] 315-319 como… suyo] *Ms. marg. rem*. <<

[52] 332-358 Kant… separados] *Ms. marg., agregado tardíamente a la nota anterior, escrito encima de ella y a un lado de ella*. <<

(17) 11:*333*] *Ver* Kant: Kritik der reinen Vernunft. *B 627. Ver el texto en* Hegel: Lecciones *1, nota a 307:31*. <<

[53] 370-374 Diferencia… α)] *Ms. marg. paralelo del precedente párrafo del texto principal* (Por consiguiente… superarla). <<

[54] 375 B.] *Ms.*: b. <<

[55] 378 La] *Ms. marg.: Realidad* es [aquí una] distintividad del concepto que se desarrolla desde éste, puesta por él <<

(18) 12:*381* anteriormente] *Ver, entre otros pasajes*, Hegel: Lecciones *1*, *27*.
<<

[56] 382 en… espíritu] *Ms. interlin. y marg. contiguo* <<

[57] 382 espíritu] *Ms. marg.*: diferencia — totalidad virtualmente reflexionada <<

[58] 389 y determinación conceptual] *Ms. marg. rem., escrito con lápiz* <<

[19] 13:*390* anteriormente] *Ver la exposición de la religión de la sublimidad en* Hegel: Lecciones *t. 2* 27, 31, 36. <<

[59] 392 realidad] *Ms. marg.*: realidad α) no un ser *natural*, *no una inmediatez* <<

[60] 404 ello] *Ms. marg.: β)* Modo cómo la *distintividad* del concepto o del pensamiento aparece inicialmente como PREDICADO — reflexión, pensamiento — por cierto no naturalmente o inmediatamente — [y cómo ella] igualmente vuelve a ser *puesta de pie* —modo de la *inmediatez* en cuanto identidad consigo —

W[2]: Los predicados ciertamente no son inmediatez natural, pero mediante la reflexión son puestos de pie y por ello el contenido natural se ha vuelto precisamente tan inmutablemente firme para sí como lo es el contenido natural bajo el cual fue representado Dios en la religión natural. Los objetos naturales como el sol, el mar, etc., *son*, pero las determinaciones reflexivas son precisamente tan idénticas consigo como la inmediatez natural. <<

[61] 409-412 solamente… sujeto] *Ms. marg. contiguo* <<

[62] 418 muestran] *Ms.*: muestra <<

[63] 420 omnipotencia] *Ms. marg. contiguo* <<

[64] 426-428 no… diversidad] *Ms. marg. ecsrito encima de la nota siguiente 429-431* ahora… manera] *Ms. marg. rem*. <<

[65] 433-434 β)… *excellenti*] W^2: Su contradicción tampoco es resuelta verdaderamente si se prescinde de su distintividad como cuando el entendimiento exige que se las interprete solamente *sensu eminentiori*. <<

[20] 14:*434 sensu eminentiori, excellenti] Ver entre otros*, C. Wolff: Theologia naturalis. *Pars 1.1060: § 1096* («Es posible atribuir a Dios sentidos por eminencia») *1061 § 1098* («En Dios hay imaginación por eminencia») *1066 § 1014* («En Dios hay afectos por eminencia») *1068 § 1105* («Hay que atribuir a Dios una presencia local por eminencia, es decir, Dios está presente localmente o en un lugar por eminencia»); *cf*. Leibniz: Essais de Théodicée. *§ 4*. («Su bondad y su justicia, así como su sabiduría no difieren de las nuestras sino porque son infinitamente más perfectas»), § *192* («Dios posee eminentemente todos los pensamientos y éstos guardan en su entendimiento el mismo orden que en el nuestro; pero en El guardan un orden y prioridad solamente natural, mientras que en nosotros guardan una prioridad temporal»). <<

[21] 14:*435* se dice] *Hegel se refiere probablemente a* Schleiermacher: Der christliche Glaube. *Teil 1.265 ss*. («Todas las propiedades que atribuimos a Dios no pueden designar nada particular en Dios sino solamente algo particular en la manera como referimos a Dios nuestro sentimiento absoluto de dependencia. / I. Porque si la referencia se diera de la manera como es negada aquí entonces, en la medida en que estas propiedades expresan particulares relaciones de Dios con el mundo, Dios mismo debería ser concebido en una variedad de funciones, como la vida finita, y, puesto que estas funciones deben oponerse y, en parte, excluirse mutuamente si es que deben ser particulares, de manera que, por ejemplo el saber divino no es el querer divino, entonces Dios caería igualmente en el terreno de la oposición… Pero también se seguiría ulteriormente que, si el hallazgo de propiedades divinas pudiera ser reducido a principios y llevado a cabo sistemáticamente entonces una explicación escolar de Dios debería reemplazar a su inefabilidad / y debería ser posible un conocimiento integral de Dios mediante conceptos lo cual es empero imposible en cuanto que una esencia divina descrita de ese modo no sería adecuada ni siquiera a las exigencias de la razón… y mucho menos al sentimiento piadoso…»). <<

[66] 443-457 aportan… INFINITA] *Ms. marg. rem.* <<

[22] 15:*458*] *Hegel no insinúa aquí que este problema haya sido asumido en detalle por el entendimiento reflexivo, considerado por el como un aspecto de la representación religiosa (ver* Hegel: Lecciones *t. I, 279.12 s.). En el marco de la theologia naturalis tradicional se intentó negar la contradictoriedad de los predicados divinos mediante la expresa afirmación de la composibilidad de las propiedades tomadas* sensu eminentiori *o bien mediante la afirmación del mutuo «atemperarse» de propiedades aparentemente opuestas. La tesis del mutuo «atemperarse» de las propiedades divinas es atribuida por Hegel a Leibniz en un pasaje de la Ciencia de la Lógica (cf*. Wissenschaft der Logik. *GW 20.100, WL 1, 99 y traducción Mondolfo 102); esta tesis puede verificarse, entre otros, en* C. Wolff: Theologia naturaíis. *Pars I, 1033,* § *1067* («La *justicia* es la bondad templada de sabiduría o el temperamento sabio aplicado a la bondad…»). *1037, § 1070* («[Dios] atempera su bondad suprema con su sabiduría igualmente suprema de manera que repugne concebir una bondad mayor a ella… Por lo cual, dado que la bondad templada de sabiduría es la justicia y dado que no puede concebirse justicia mayor que cuando la bondad suma… es atemperada por la sabiduría suma… Dios es justísimo de manera que no es lícito concebir una justicia mayor que la divina)».—*Para la tesis de la composibilidad de las propiedades divinas por vía de eminencia ver, entre otros,* M. Mendelssohn: Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. *Berlín 1786.310* («Ahora afirmamos de la esencia necesaria todas las realidades en grado sumo y negamos las limitaciones. Le atribuimos todos los predicados positivos y alejamos de ella todos los predicados negativos. Por consiguiente, aquí no hay que recelar nada que se contradiga ni cosas que se supriman mutuamente. Todas las perfecciones en grado sumo son también conciliables en grado sumo, concuerdan en la armonía más perfecta y, en consecuencia, tampoco pueden producir mediante su unificación alguna contradicción, algo impensable, la suprema disonancia, la no-verdad»). <<

[23] 15:*460* se observó] *Ver, en el presente volumen, p*. 12, *385* y p. 13, *400*.
<<

[67] 472-479 γ) Ahora… universalidad] Ms. marg. junto al siguiente párrafo del texto principal <<

[68] 484 Dios uno y trino] *Ms. marg. contiguo* <<

[69] 492-496 Dios… divino] Ms., a continuación del final del párrafo y en el margen <<

[70] 507 a)] *Ms. marg.: Idea* absoluta de la filosofía <<

[71] 508 α)] *Ms. marg. paralelo, debajo de la nota anterior* <<

[72] 515 Contenido… Dios] *Ms. interlin*. <<

[73] 518 divinidad… misma] *Ms. marg. rem*. <<

[74] 527-529 esta… eterno] Ms. a continuación del final del párrafo y en él margen <<

[75] 538-541 Intuición… espíritu] *Ms. marg. escrito con lápiz; los subrayados están escritos con tinta* <<

[76] 542 saber… amor] *Ms. marg. escrito con tinta y a continuación de la nota anterior* <<

[77] 551-560 Relación… divino] *Ms. marg. junto al siguiente párrafo del texto principal* <<

[24] 17:*554* la ciencia especulativa] *Ver* Hegel: Wissenschaft der Logik. *GW 12.236; cf. WL II, 483s; y traducción Mondolfo 725 ss*. <<

[78] 590 β)] *Ms. marg.: β) Vestigios* — [La Idea trinitaria,] así como es profanada por el entendimiento (el número), también [es profanada] por *representaciones; α) abstractamente* o bien *β)* comunitariamente, sin el tercero en cuanto Espíritu; [un] Hijo [y una] *encarnación* que sale hacia la multiplicidad; *Brahm* [es] abstracción, no amor α) [en la] *Trimurti* — Shiva [es la] alteración y cada momento [es] configurado en forma salvaje y múltiple, no accede al pensamiento en cuanto Idea eterna — No como pensamiento — representación sensible. <<

[25] 18:*590* en el comienzo] *Ver* Hegel: *Lecciones. I, 97 y 101*. <<

[79] 609 *veces*] *Ms. marg.:* *β*) Determinación abstracta del pensamiento. <<

[26] 9:*609* tres veces] *Ver* Aristóteles: De coelo. *A. 1, t. 1 195. E (268a 10-15)* («De este modo también dicen los pitagóricos: el todo y todas las cosas son definidos por los tres. En efecto el final, el medio y el comienzo poseen el número de todas las cosas y éstas el número de la tríada. Por eso, habiéndolo recibido de las naturaleza como una ley de ella, usamos este número también en el culto de los dioses»).—*En las lecciones sobre historia de la filosofía* (Hegel: Werke *13,257) se encuentran una traducción de este pasaje de Aristóteles y una reflexión parecida a la de Ms 78a. Es probable que en la redacción del Ms Hegel haya confundido esta reflexión con la cita propiamente dicha de Aristóteles*. <<

[27] 19:*612* Timeo] *Ver el origen del alma del mundo en* Platón: Timeo *34-35b* («El alma anterior y más antigua que el cuerpo por origen y por excelencia en cuanto dueña y principio del mismo fue formada por el [Dios] de estos elementos y de esta manera. De la sustancia indivisible que siempre se comporta de esta manera y de la sustancia divisible que deviene en torno a los cuerpos combinó, de ambas, algo tercero, intermedio, una especie de sustancia, [pero por lo que atañe] a la naturaleza de lo mismo y a la naturaleza de lo otro también según ellas constituyó algo intermedio entre lo indivisible de ellas y lo dividido según los cuerpos y, tomando los mismos tres seres, los combinó a todos en una sola idea, ajustando fuertemente la naturaleza de lo otro refractaria a lo mismo. Habiendo mezclado según la sustancia y habiendo hecho de las tres una sola cosa volvió a dividir este todo en tantas partes cuantas era conveniente y cada una de ellas resultaba de la mezcla de lo mismo, de lo otro y de la sustancia»). *Comparar con* Timeo *31c* («no es posible que dos constituyan bellamente una unidad sin un tercero»). <<

[28] 19:*614* neoplatónicos] *Ver, entre otros*, Proclus: In Platonis theologiam libri sex. *t. 3 cap. 9-14. Hamburg 1618. 135-144*. <<

[80] 614-616 Justamente… seriedad] *Ms. marg*. <<

(29) 19:*616] El abandono de la doctrina trinitaria criticado por Hegel aquí y en otros pasajes de las lecciones se remonta hasta el Deísmo y la Neología; ver, por ejemplo*, W. A. Teller: Lehrbuch des christlichen Glaubens. *Helmstedt und Halle 1764*, y J. G. Tollner: Theologische Untersuchungen, *Riga 1772-1774. — Puesto que aquí la crítica se contiene en una nota marginal posterior a la primera redacción del Ms es posible que también haya sido tenida en cuenta la* Glaubenslehre *de Schleiermacher que minimiza la doctrina trinitaria tratada únicamente en sus cuatro parágrafos finales. Ver* Schleiermacher: Glaubenslehre. *t. 2.688 § 187* («Pero el dogma eclesiástico de que tres personas de igual esencia y potencia subsisten en la esencia divina una e indivisa no posee, así concebido, el mismo valor que las demás doctrinas de fe propiamente dichas, sino que es solamente una tesis conexa»).—*Ver además* Hegel: Berliner Schriften. *684-688 y la nota subsiguiente*. <<

[30] 19:*617* Kant] *Ver* Kant: Kritik der reinen Vernunft *B 110* («Segunda observación: que en todos sentidos hay un número igual de categorías en cada clase, a saber, tres, lo cual invita igualmente a reflexionar porque toda división *a priori* por conceptos tiene que ser, por lo demás dicotómica. A esto hay que añadir, además, que la tercera categoría siempre se origina por el enlace de la segunda con la primera de su clase.») <<

[81] 619-630 α) Ahora… determinaciones] *Ms. marg.* <<

[31] 19:*622* Se ha pretendido] *Por encontrarse en una nota marginal es posible que esta crítica sea posterior a la primera redacción del Ms. En sus últimos años Hegel dirigió su crítica sobre todo a las teorías de F. A. G. Tholuck, como puede verse en el Prefacio a la segunda edición de la Enciclopedia (1827) y en la carta a Tholuck, del 3 de julio de 1826, en* Hegel: Briefe, *t. 4/2. 60ss.; ver los textos en* Hegel: Lecciones *t. I notas a 40:352 y a 72:416.—Ver* F. A. G. Tholuck: Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients. Eine religionsphilosophische Monographie aus handschriftlichen Quellen der Leydener, Oxforder und Berliner Bibliothek. *Berlín 1826. Para Tholuck era incuestionable la conexión de la doctrina trinitaria cristiana con la neoplatónica; ver p. 40* («no hay que mencionar que también la doctrina trinitaria escolástica surgió no meramente de una especulación sobre los dichos bíblicos sino por el influjo de la filosofía platónica y aristotélica»). <<

[32] 20:*642* lógica] *ver* Hegel: Wissenschaft der Logik. *GW 11.91 ss.; cf. WL I 154s y traducción Mondolfo 145s*. <<

[82] 644 Lo uno… entendimiento] *Ms. marg*. <<

[33] 20:*652* materia] *Para el concepto de materia como lo uno que ofrece resistencia y para la definición de gravedad ver* Hegel: Heidelberger Enz. *especialmente § 204; cf*. Hegel: Berliner Enz. § *262*. <<

[83] 654 Pero… dura] *Ms. marg. contiguo al comienzo del párrafo* <<

[84] 660-668 La determinación… bajo] *Ms. margen, precedido por un: β)*
<<

[85] 671-674 Anteriormente… mismos] *Ms. marg. rem.* <<

[34] 20:*671* Anteriormente] *Ver, en el presente volumen p. 16,517*. <<

[86] 673 la totalidad] *Ms.*: el totalidad. *Primera redacción*: el ser total <<

[87] 675 son] *Ms.*: es <<

[35] 21:*678* antes] *Ver, en el presente volumen p*. 15*,457s*. <<

[88] 692-707 En lo cristiano… apariencia] Ms. marg., escrito en torno a las tres notas siguientes <<

[89] 713 y que retorna dentro de sí] *Ms. marg. contiguo* <<

[90] 716 Por eso] *Ms. marg.*: Determinación más precisa de la distinción que atañe a la manifestación, a lo diferente — lo universal — el Padre, es la presuposición <<

[91] 721 cuando comenzamos… abstracta] *Ms. marg. contiguo* <<

[92] 724 crear] *Ms. marg.*: Transición, avance de lo *universal a lo particular*. Determinación diferente —¡correcto!— pero como abstracción; cada una no es inmediatamente en sí misma la plenitud del todo. <<

[93] 733 judío] *Ms. marg.*: Entre Oriente y Occidente. El idealismo oriental volatiliza las realidades occidentales en un mundo del pensamiento *W*[2]: En general vemos en estos ensayos de comprender la idea del [Dios] uno y trino que la realidad occidental es volatilizada por el idealismo oriental en un mundo del pensamiento. <<

[36] 22:*739*] *Ver* Neander: Gnostische Systeme. 8 («En la teosofía de Filón se encuentra la distinción, común a todos los sistemas orientales y los sistemas gnósticos que derivan de ellos, entre una esencia de la divinidad oculta, encerrada en sí misma, incomprensible, elevada por encima de toda descripción y copia, y su revelación en cuanto punto de transición primario hacia la creación y en cuanto fundamento de todo desarrollo vital: (ὃ ὠν, το ὀν) Jehová y su revelación o la suma de todas las fuerzas ocultas en la esencia de Dios (δυνάμεις του ὀντος, ὀ λόγος του ὀντος), con lo cual Filón siempre ha tenido presente la oposición entre un εἰνα, ser en sí mismo y λεγεσθαι, ser expresado, revelado»),—*El predicado* ἀμεθεκτος (imparticipado) *mencionado por Hegel no aparece en Neander. Hegel pudo familiarizarse con este vocablo gracias a sus estudios sobre Proclo. Ver* Proclus: In Platonis theologiam libri sex. *Hamburg 1618, especialmente pp. 426 ss*. <<

[94] 741 el… ἀμεθεκτος] *Ms. marg. rem.* <<

[37] 22:*742*] *Ver Neander, ib. 8* («El efecto inmediato del Dios oculto y, en esa medida, aún no creador no [es] el mundo sino el λόγος por el cual El produce toda vida… Toda existencia y todo conocer es una revelación de aquel que, invisible en sí mismo, promueve todo hacia la luz…»); *12 ss*. («En relación con estas fuerzas divinas en los dos significados diversos el λόγος es ahora la metrópoli de donde han derivado los demás como efectos del Dios que ya ha salido de sí mismo y ya está revelado; él es idéntico con el κοσμος νοητος… En la medida en que el ὀν está elevado absolutamente y sólo puede ser designado según las fuerzas que irradian de él y que están encerradas en el λόγος, denomina a éste ὀνομα του θεου por excelencia y a la vez πολυώνυμος, así como ἀρχαγγελος porque no expone meramente una fuerza divina singular, sino que las abarca a todas en sí mismo… la ἀρχη, el primer miembro y el primer principio en la cadena del desarrollo de la vida, miembro en el cual el ὀν no entra para nada en contacto con aquélla, como lo expresaron claramente los gnósticos; no es ἀρχη, sino προαρχη, el sumo contemplador de Dios, el ideal de la contemplación suprema. Es lo mismo que dice de la οὐρανιος σοφία (todavía idéntica con el λόγος… en cuanto ὁρασις θεου, esta sabiduría celeste personificada como suma de las virtudes celestes que Dios hace proceder de su luz espiritual eternamente y en forma inextinguible… Así como el λόγος es la revelación universal del ὀν, el είκον του ὀντος universal de la misma manera en lo particular cada ángel es una revelación de Dios… Precisamente en esta relación, con los λόγος singulares el λόγος en cuanto revelador universal de Dios se denomina ἀρχαγγελος…»). *Para* σοφία *ver también ib. 10* («Entre éstos encontramos los nombres de los eones gnósticos σοφία, de la cual dice Filón… que ella es, como Dios Padre, la madre de la totalidad del mundo…») <<

[38] 22:*745] Ver ib. 14 ss*. («También el espíritu humano es imagen del ὀν pero no inmediatamente porque la copia inmediata, la imagen del Dios oculto es solamente su λόγος eterno, mientras que cada razón finita es solamente una revelación y copia de aquella suprema razón de Dios…/ El hombre es, pues, la imagen y la copia de un celestial y eterno revelador de la divina, así como la vida del Dios oculto solamente pudo ser aproximada al hombre en forma humana; la forma humana que aparece en todas las teofanías revistió un gran significado para los teósofos judíos antiguos… Por eso el λόγος fue considerado como el prototipo de la humanidad, el centro de toda revelación de la vida divina, la cual aparece desarrollada e individualizada en la humanidad; el λόγος es, pues, el hombre primigenio, el hombre celeste, ῾θειας ἀδιαφορον εἰκονος; Zacarías VI, 12, es en Filón el pasaje principal para esta idea…»). <<

(39) 23:*746* Hokmah] *Ver ib. 34 («Así* como estos atributos mantienen entre sí una cierta relación según la idea y el uno se deriva del otro según el concepto, así también Basílides los presentó como fluyendo el uno del otro. El espíritu νοῦς o el primogénito la primera revelación del Oculto; luego la razón λόγος, el entendimiento φρονησις, la sabiduría σοφία (así como en la Cábala Binah y Hokmah) en cuanto suma de las ideas divinas la potencia δυναμiς por la que Dios lleva a cabo sus ideas, la suma virtud o santidad δικαιουσυνη, según la expresión hebrea y helenística, εἰρηνη, la verdadera paz fundada en la santidad…»). <<

[95] 747 Neander p. 15] *Ms. marg*. <<

[96] 748 p. 94] *Ms. marg*. <<

(40) 23:*748 Ver ib. 94* («Valentín considera fuente originaria de toda vida a un perfecto y eterno que mora en alturas invisibles e inexpresables τελειος αἰων ἐν ἀορατοις καὶ ἀκατονομαστοις ὑψωμασι, el cual es denominado βυθός en cuanto que es el insondable que no puede ser escrutado por ningún espíritu, ἀγηρατος, ἀει νεαζον el eternamente joven que nunca envejece…; en cuanto que en sí y para sí está elevado por encima de todo contacto con cosas finitas y que nada puede ser derivado en sí y para sí e *inmediatamente* de su esencia sobreabundante él es, pues, principio y padre de toda existencia no inmediatamente, sino por los Sephirot mediadores…»). <<

[97] 752 además… universal] *Ms. marg., paralelamente a*: τέλειος. <<

(41) 23:*758*] *Ver ib. 98 ss*. («A todas las cosas debió preceder la autorrevelación del Dios oculto; mediante su autorreflexión… El engendró al Unigénito en cuanto espíritu del autoconocimiento que es llamado el ser-comprensible de lo Eterno…, el primer comprensible… Así como *la esencia* de todas las cosas está fundada en la *esencia eterna* de la deidad, lo *incomprensible* en lo *incomprensible*, la causa de su configuración en una existencia individual y determinada es, por el contrario, la primera autodeterminación y limitación de la esencia eterna e incomprensible el πρώτον καταληπτον; sin este primer acto de la deidad que se comunica, todo habría permanecido en la esencia de Dios como algo eternamente oculto. Por eso el Monogenes es el auténtico padre y el principio fundamental de toda existencia…, el ὀνομα ἀορατον [nombre invisible] en la medida en que el βυθός [abismo] es en sí y para sí el άνονομαστος; [innominado]; el προσωπον τον πατρός [rostro del padre], aquel aspecto de la esencia de Dios que no es revelado por él es lo que en sí permanece necesariamente oculto y desconocido…; pretender escrutar esto es sacrílego»). <<

[98] 758 p. 98] *Ms. marg.; a su lado*: Cf. [p] 98: El Brahma(42) de los hindúes Brahma no es lo que revela, sino lo encerrado en sí mismo. <<

[42] 23:*nota* Brahma] *Ver ib. 98* («Aquello que en la doctrina persa era Ormuz en la cima de los siete Amshaspand, el representante de la esencia originaria oculta que actúa y se revela únicamente por él, causa y fundamento de las demás existencias, el Brahma de los hindúes el Seir Anpin (Microprosopus) (en cuanto primer TU) de la Cábala, es en el sistema de Valentín el Ñus o el Monogenes»). <<

[99] 769-777 Con esto… hacia este] *Ms*. *marg*. *rem*. <<

[43] 23:*771*] *El punto discutido entre la Iglesia de Oriente y de Occidente acerca de la procesión eterna del Espíritu no es el descrito aquí por Hegel: para éste la Iglesia de Oriente compartiría la visión gnóstica y, en consecuencia, el Padre no sería principio de la procesión eterna del Espíritu. En realidad, la Iglesia de Oriente, al menos desde Focio, sostiene que el Espíritu procede únicamente del Padre y niega que proceda* también *del Hijo (ex patre filioque) como sostuvo la Iglesia de Occidente desde el sínodo de Toledo (447). Para Focio, el Hijo no sería principio de la procesión eterna del Espíritu pero sería principio de la misión temporal de éste en conformidad con Juan 15, 26*: «Cuando venga el Paráclito que *yo* os *enviaré* junto con el Padre, el Espíritu de la verdad que *procede del Padre*, él dará testimonio de mí»); *Ver* Photii patriarchae liber de sacra Sanctissimi Spiritus doctrina, *en* Migne: Patrologiae graecae, *t. 102, 280-281*. <<

[100] 786 debe ser distinguido] *Ms. marg. rem.* <<

[101] 790 b)] *Ms. marg.: Donde* — determinación especial en *donde* existiría el Dios eterno <<

[102] 793 finito] *Ms. marg.*: Objetividad —desarrollo de la misma— esto es afianzamiento de las diferencias determinadas — Hijo — determinación *abstracta de la alteridad* — oposición de NATURALEZA y de espíritu FINITO <<

[44] 24:*796*] *Ver* Hegel: Wissenschaft der Logik. *GW 12.53 ss.; cf. WL II 264 ss. y traducción Mondolfo 551 ss*. <<

[103] 800 *lo-que-existe-fuera-de-sí-mismo*.] *Ms. marg.: Naturaleza* y [espíritu] *finito — historia de éste en él mismo* — sus fines — sus intereses — se deshacen en él mismo — <<

[104] 806 Con ello] *Ms. marg.*: Conexión entre la primera y la segunda esfera <<

[45] 25:*823* ya se recordó] *Ver, en el presente volumen, p*. 16, *508 ss*. <<

[105] 625 θεός νοητός] *Ms. marg.* <<

[106] 843 autonomía] *Ms. marg.*: esto — ahora — SER-PARA-SI <<

[107] 847 La verdadera… Idea] *Ms. marg*. <<

[108] 848 Ahora bien] *Ms. marg.*: α) [el] conocimiento *conceptual* de la naturaleza es *reconciliación espiritual*. <<

[109] 851 hacia… afuera] *Ms. marg.* <<

[110] 868 α)] *Ms. marg.* <<

[111] 869 ὑλη] *Ms. marg.* <<

[46] 26:*869] La crítica de Hegel se dirige*, *sobre todo, contra la exposición de la primera antinomia de la razón pura; ver* Kant: Kritik der reinen Vernunft. *β 454-461, especialmente 454 ss*. («Tesis. El mundo tiene comienzo en el tiempo y, en cuanto al espacio, también está encerrado en límites. / Antítesis. El mundo no tiene comienzo como en el espacio») <<

[112] 874 reflexión.] W^2 *agrega*: El mundo es justamente la región de la contradicción; en él la Idea se encuentra en una determinación que le es inadecuada <<

[47] 26:*883* forma y materia] *Ver* Hegel: Wissenschaft der Logik. *GW 11.297-301: cf. WL II, 70-75 y traducción Mondolfo 397-400*. <<

[113] 883 β)] *Ms. marg.* <<

[114] 889 es relativo] *Ms. marg. contiguo* <<

[115] 896 γ)] *Ms. marg. contiguo* <<

[116] 896 Puesto que… imperfecto] *Ms. marg. escrito encima de γ)* <<

[48] 27:*898* demiurgo] *La redacción deficiente del Ms dificulta decidir si para Hegel el creador del mundo es el demiurgo gnóstico o bien el Hijo o bien Dios Padre en el sentido de la fe cristiana, como lo sugiere nuestra traducción entre corchetes. La concepción de un demiurgo no malo, hacedor inconsciente de este mundo corriente en muchos sistemas gnósticos, sobre todo en los sistemas de Basílides y Valentín debió ser conocida por Hegel a través de* Neander: Gnostische Systeme *122* («… Lo característico del demiurgo es el impulso de operar siempre hacia afuera pero, así como los hombres activos n los negocios se sienten impelidos a actuar sin ser propiamente conscientes de las ideas que los impulsan el demiurgo también es dirigido a obrar, sin ser consciente de ello, por las ideas que le ha inspirado la Sofía y revela un orden mundano superior, del cual en modo alguno es consciente…»); *cf. ib. 38 s. (Basílides), 150 s. (Heracleón), 159 s*. (*Ptolomeo*). *Comparar, además, con la hoja 162 b del «Harvard Nachlass» publicada, en el presente volumen, en p*. 275, *179*. <<

[117] 901porque… alteridad] *Ms. marg. contiguo* <<

[118] 904 no está… para sí] *Ms. marg. rem*. <<

[119] 924 αα) Sabiduría… para sí] *Ms. marg. rem.* <<

[120] 928 α) es… manifestación] *Ms. marg. rem.* <<

[121] 943 c)] *Ms. marg.*: 17.8-21 <<

[122] 949 y simultáneamente… espíritu] *Ms. marg. contiguo* <<

[123] 952 su *punto de giro*] *Ms.*: (el momento) su *punto de giro. Primera redacción*: el momento de su *punto de giro* <<

[49] 29:*964* comunidad] *Hegel no se refiere aquí al punto* «C. *Comunidad, culto» (pp. 68-94 del presente volumen) sino al punto «β)» de esta tercera esfera (pp. 44-67 del presente volumen).* <<

[124] 985 consiste… momentos] *Ms. marg. rem*. <<

[125] 987 no… inmediato] *Ms. marg. contiguo* <<

[126] 990 Lo] *Ms. marg.*: La conciencia de lo que es él — <<

[127] 28 Así] *Ms. marg.*: [El] hombre inmediato — en cuanto NEGATIVO viene en segundo lugar α) inocencia — *inmediatez* ingenua *β*) inmediatez para la conciencia espiritual en la *relación* de una determinación verdadera — <<

[128] 29 exterior] *Ms. marg.*: no libre — sentimiento de dependencia(50) — no religioso <<

[50] 30:*nota* sentimiento de dependencia] *Este agregado marginal, posterior a la primera redacción del Ms permite confirmar lo indicado en la nota anterior*. <<

(51) 30:*31* dependencia] *Los términos empleados por Hegel en la caracterización del hombre natural dejan entrever una velada crítica a Schleiermacher en su definición de la religión como sentimiento de dependencia (cf*. Schleiermacher: Der christliche Glaube, *I, 33 29). Hegel pudo conocer esta obra en el momento de redactar el Ms y, ciertamente, pocos meses después atacó abiertamente a Schleiermacher en su Prefacio a* H. W. Hinrichs: Die religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft (*cf*. Hegel: Berliner Sschriften *74*). <<

[129] 33 o más rudo] Ms. marg. contiguo <<

[130] 34 entrega] Ms. marg. contiguo <<

[52] 31:*42 Islas de la Amistad] Ver* J. R. Forster's Reise um die Welt während den jahren 1772 bis 1775 in dem von Sr. itzregierenden grossbritanischen Majestät auf Entdeckungen ausgeschickten und durch den Capitain Cook geführten Schiffe the Resolution unternommen. *Beschrieben und herausgegeben von dessen Sohn und Reisegefährten George Forster. Vom Verfasser selbst aus dem Englischen überstzt… t. I, Berlín 1784, 248 ss*. («A partir de aquí el camino nos llevó a lo largo de la playa… y llegamos a una casa bonita en la que yacía un hombre muy gordo que holgazaneaba en la posición más negligente con la cabeza apoyada en un cojín de madera… Se veía claramente que él no se preocupaba de otra cosa que del estómago y que, en general, era la imagen perfecta de la insensibilidad flemática… Hasta entonces habíamos acariciado la grata esperanza de descubrir finalmente un pequeño rincón de la tierra en el que toda una nación habría alcanzado un grado de civilización y con ello habría conservado empero una cierta igualdad frugal de tal forma que todos los estamentos más o menos tendrían en común igual alimentación, iguales placeres, igual trabajo y descanso…»). *Este encuentro ocurrió en Tahití y no en las Islas de la Amistad (es decir, Tonga-Tapu) como supone Hegel. Pero Forster mismo elogia a estas últimas por gozar de una igualdad social mayor que en Tahití; cf. ib. 344*. <<

[131] 51 descripciones] W^2 *agrega*: que tenemos de aquellos pueblos supuestamente inocentes <<

[132] 55 establecen… hombre] *Ms. marg.* <<

[133] 60 posibilidades… concretas] *Ms. marg. rem.* <<

[134] 61 enfermiza] *W^2 agrega*: que añoran a hombres en aquella inocencia originaria <<

[135] 66-78 La necesidad… ulteriormente] *Ms. marg. inferior y paralelo a las dos últimas frases del texto principal; una eventual continuación de esta nota en una página especial se ha perdido* <<

[136] 87 está] *Ms.*: puede está. *Primera redacción*: puede (inadvertidamente no tachado) <<

[137] 110 examinar… modalidades] *Ms. interlin. y marg. contiguo* <<

[138] 111 α)] *Ms. marg.* <<

[53] 33:*114* a *imagen* de Dios] *Ver Génesis 1, 26-27; cf. ib. 5, 1.* <<

[139] 115 como] *Ms.*: como de modo que. *Primera redacción*: de modo que (inadvertidamente no tachado) <<

[140] 118-124 Aquellas… bondad] *Ms. marg. rem*. <<

(54) 33:*119* se habló] *Ver, en el presente volumen*, *p*. 30, *33 ss*. <<

[55] 33:*128*] *Ver Génesis 3, 16.* <<

[141] 136-143 Pero… ha] *Ms. marg.; debajo de esta nota: β)* hombre especulativo. *y)* hombre bueno por naturaleza — sin transición ni retorno <<

(56) 33:*144* estado de supremo acabamiento espiritual] *Hegel atribuye a sus contemporáneos el haber convertido la vieja representación de un estado primitivo de inocencia o de una edad dorada en una teoría histórica de un estado primitivo de suma perfección espiritual; ver el último parágrafo de los fragmentos sobre una filosofía del espíritu editados por* F. Nicolin: Ein Hegelsches Fragment zur Philosophie des Geistes *en*: Hegel-Studien, *I, Bonn 1961, pp. 45-46, así como el manuscrito de lecciones de filosofía de la historia en* Hegel: Die Vernunft in der Geschichte. *ed.). Hoffmeister. Hamburg 5 1955, p. 158. De este último texto se desprende que Hegel aquí criticaba principalmente a Schelling y a Friedrich Schlegel (cf. ib. pp. 158 y 159, nota f). Para Schelling ver sus* Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. *Tübingen 1803. 168 s.* en Schelling: Sámtliche Werke. *Hrsg. von K. F. A. Schelling. Abt. 1, Bd. 5. Stuttgart und Augsburg 1859. 287.* («… No se da ningún estado de barbarie que no haya provenido de una cultura decadente… Yo considero que el estado de cultura ha sido el primer estado del género humano y que la primera fundación de los Estados, de las ciencias, de la religión y de las artes es contemporánea o más bien es una sola cosa, de modo que todo esto no existía verdaderamente en forma separada, sino en el predominio más perfecto, tal como volverá a existir en la consumación última»), *Para Schlegel, ver* F. Schlegel: Ueber die Sprache und Weisheit der Indier… *Heidelberg 1808, 295 y 300; cf.* Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. *Bd. 8. München-Paderborn-Wien 1975, 295-297. Las características más detalladas del estado de perfección originaria mencionadas por Hegel no pueden verificarse en esas fuentes.* <<

[142] 145 por lo tanto] *Ms.*: por lo tanto se <<

[143] 151 y… supremo] *Ms. marg. rem.* <<

[144] 151 captaría] *Ms.*: captaba <<

[145] 157-163 la naturaleza… sí mismo] *Ms. marg. rem.* <<

[146] 173 que no… infinita] *Ms. marg. contiguo; debajo de esta nota: α)* concentrado en sí mismo — sentimiento — no desarrollado — *falta variedad* <<

[147] 174-182 Se ha… reflexión] *Ms. marg. rem*. <<

[148] 188 Intuición] *Ms. marg.: β)* Intuición no lo esencial y verdadero de las cosas, sino lo sensible, *y)* pensada — solamente 194 su *propia…* lograda] *Ms. marg. rem*. <<

[149] 199 de nada… fielmente] *Ms. marg. rem.* <<

[150] 205-210 y… inextricable] *Ms. marg. rem., escrito en torno de la siguiente nota. Primera redacción en el texto principal, puesta entre paréntesis*: [diverso] de esto, α) que ella sea sabida y que se sepa no solamente en la universalidad, sino en la distintividad —*β)* y [que sepa] entonces la inmediatez de la misma, su modo de ser en cuanto real — justamente la distintividad del ser inmediato <<

[151] 211 Pero] *Ms. marg.*: Si solamente se trata de <<

[57] 35:*216*] *Ver Génesis 1, 26-27*. <<

[58] 36:*221* después] *Ver, en el presente volumen*, *p*. 38, *294-319*. <<

[152] 222 en] *Ms.*: en (*tachado inadvertidamente*) <<

[153] 234 J. Böhme] *Ms. marg*. <<

(59) 36:*234] Hegel probablemente vuelve a referirse a* Neander: Gnostische Systeme. *102* («El λόγος junto con la ζωη engendra primeramente, en cuanto padre de todos los demás eones al hombre primigenio (ἀνθρωπος) y con él a la comunidad celeste (ἐκκλησια) en calidad de pareja suya (ονζυγος). Esta idea del Adán Kadmon en cuanto recipiente y difusor de las fuerzas vitales divinas se encuentra en los sistemas valentinianos bajo variadas formas». *La alusión marginal a Jacob Böhme es desarrollada en la lección de 1824 y posiblemente haya provenido de esa lección; ver, en el presente volumen, pp.* 127, *229 (lección de 1824) y pp.* 207*, 321 s. (lección de 1827). La relación entre el Hijo y Lucifer (según Böhme) se encuentra mejor desarrollada en este último pasaje, así como en las lecciones sobre historia de la filosofía*. <<

[154] 235 Esto es coherente] *Ms. marg. rem*. <<

[155] 235-237 Justamente… manifestación] Ms., a continuación del final del párrafo y en el margen contiguo <<

[60] 36:*239* moderna] *Hegel polemiza aquí, como en la primera parte de las lecciones (cf*. Hegel: Lecciones *I, 181, 956), contra la teoría de Rousseau; ver J. J*. Rousseau: *Amsterdam 1755. 202* («Los hombres son malos; una triste y continua experiencia dispone de la prueba. Sin embargo, el hombre es naturalmente bueno; creo haberlo demostrado»). <<

[156] 243 querer, es bueno] *Ms. marg. rem.* <<

[157] 246 sin… negatividad] *Ms. marg. rem*. <<

[158] 248 un cultivar… representación] *Ms. marg. rem*. <<

[61] 37:*254* pedagogía de nuestra época] *Hegel polemiza aquí, como en la primera parte de las lecciones (cf*. Hegel: Lecciones *I, 141-142), contra teorías pedagógicas de su época, es decir, contra el «filantropismo». Hegel pudo haberse inspirado en el escrito de su amigo* F. I. Niethammer: Der Streit des Philantropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit. *Jena 1808*. <<

[159] 265-268 justamente… vulgares] *Ms. marg. rem.* <<

[160] 270-277 α) Buen… educativos] *Ms. marg. rem.* <<

[161] 273 ex[teriorización] *Ms.*: Her[aussetzen] <<

[162] 280 α) de… naturaleza] *Ms. marg. contiguo* <<

[163] 281 β)] *Ms. marg.* <<

[62] 37:*281* β)] *El encazebado β) se relaciona con el α) de la p*. 33,*111*. <<

[63] 37:*287* primero] *Ver, en el presente volumen*, *p*. 32, 195 s. <<

[164] 301 ββ) El… malo] *Ms. marg. rem.* <<

[165] 320 Así… denominada] *Ms. interlin. y marg. contiguo* <<

[64] 38:*320* anteriormente] *Probablemente Hegel no se refiere tanto a una frase como a toda la sección α), pp*. 33-37. <<

[166] 325-330 En él… lugar] *Ms., a continuación del final del párrafo y en el margen contiguo* <<

[167] 332-336 el *sentir*… conciencia] *Ms. marg. rem.* <<

[65] 39:*349* ya se mencionó] *Ver el penúltimo párrafo*. <<

[168] 348 en cuanto… fin] *Ms. marg. contiguo* <<

[169] 363-366 Pero… verdad] *Ms., a continuación del final del párrafo y en el margen contiguo* <<

[170] 367 β) *Representación*] *Ms. marg.* <<

[66] 40:*367* ss.] *Para lo que sigue, ver Génesis 3*. <<

[171] 371-373 δ) por… ε)] *Ms. marg.: hay un signo de remisión en el texto principal sin correspondencia en la nota marginal* <<

[172] 379 que… exposición] *Ms. interlin.; primera redacción del texto*: hay que considerar dos circunstancias en esta exposición; *Ms. marg. rem.*; que contienen una gran contradicción; *Ms. inadvertidamente no tachado*: que considerar que contienen una gran contradicción. <<

(67) 40:*384] Hegel alude a la pieza teatral de* Sebastián Sailer: Die Schöpfung; *en ella Dios se burla de la credulidad de Eva hacia el dicho de la serpiente* («¡… que Adán se vuelva un dios y tú una diosa! ¡Tengo que reírme! ¡Si comer manzanas hiciera dioses les habría tocado a las avispas y abejorros ser dioses antes que vosotros!»). *Hegel pudo conocer esta pieza a través de representaciones teatrales o bien a través de ediciones anteriores a la de Sixtus Baumann* (Sebastian Sailers Schriften in schwäbischen Dialekte. *Buchau (1819) puesto que alude a ella ya en 1810, en carta a Niethammer; cf*. Hegel: Briefe. *I, 338*. <<

[173] 389 Así… coherente] *Ms. marg.* <<

[174] 392-395 *α*) Prohibición… responsabilidad] *Ms. marg., debajo de la nota anterior* <<

[175] 396 aparece] *Ms*.: es aparece <<

[176] 397 no… de un] *Ms., primera redacción, inadvertidamente no tachada*: no del <<

[177] 404 Pero… infinita] *Ms. marg.* <<

[178] 411 3,22] *Ms. marg*. <<

[179] 420 la… finitud] *Ms*. *marg. rem*. <<

[180] 420-422 ε) y… vida] *Ms. marg.* <<

[181] 422 también coma] *Ms.*: también no coma; *primera redacción*: no coma <<

[68] 41:*422*] *Ver Génesis 3, 22*. <<

[182] 427 esencial… originaria] *Ms. marg. contiguo; sigue, sin tachar*: W <<

[183] 437 y a partir… incoherencias] *Ms. marg. rem.* <<

[184] 451 e inmediatamente la culpa] *Ms. marg. contiguo* <<

[185] 455-465 la determinación… eterna] *Ms. marg., precedido por un y) y escrito en torno de las tres notas siguientes* <<

(69) 42:*468* el *Hom* de los persas] *Hom (en lengua persa media equivalente al Haoma del Avesta) designa ante todo una planta de la que se extrae una bebida con efectos embriagantes. Esta bebida era usual —junto con el sacrificio de un toro— en el culto combatido por Zaratustra. La bebida se conectaba con la inmortalidad. Por esta razón pudo Hegel pensar en el Hom como un analogado del árbol de la vida*. <<

[186] 471 esto… paraíso] *Ms. marg. rem.* <<

[187] 472 v.17] *Ms. marg*. <<

[188] 477 y también… eternamente] *Ms. marg. contiguo* <<

[189] 480-488 Profundidad… particular] *Ms. marg. inferior* <<

(70) 43:*483* Sirac *25*, 32] *Hegel cita según la numeración antigua de este versículo; cf*. D. Martin Luther: Die gantze Heilige Schrift Deutsch *Wittenberg 1545*. *Das Buch Jesu Syracb XXV*. *32* («El pecado proviene de una mujer y por causa de ella tenemos que morir»). *En la numeración actual se trata del versículo 24*. <<

(71) 43:*497* V. Meyer] *Ver* Johann Friedrich von Meyer: Die heilige Schrift. *Bericbtigte Uebersetzung mit kurzen Ammerkungen. Frankfurt am Main 1819.6. nota a Gen. 3,22* («C.[apítulo] 1,16 en[tiende] a Cristo, el Hombre eterno»). <<

[190] 498-501 de hecho… de la misma] *W*[2]: allí reside la promesa y la certeza de la similitud [divina] que debe ser reconquistada. <<

[72] 43:*504] Ver Génesis 3,16*. <<

[191] 517 Todo… concepto] *Ms. interlin. y marg. contiguo; primera redacción*: naturaleza <<

[192] 517 primer] *Ms. marg.*: Esto primero es la *cólera de Dios* <<

[193] 520 voluntad] *Ms. marg. contiguo* <<

[73] 44:*523* el dios] *En el Ms. la abreviatura* G *suele equivaler a G[ott = Dios] y no a G[eist — espíritu]; sin embargo el hombre natural es llamado* Geist an sich *en las lecciones de 1824* (p. 129) *y 1827* (p. 209 s.). <<

[194] 525 α)] *Ms. marg., una vez más*: α) <<

[195] 543-547 Verdad… mismo] *Ms. marg. contiguo* <<

[196] 552-554 sea… subjetividad] *Ms. marg. contiguo* <<

[197] 555 la Idea divina] *Ms. marg. rem*. <<

[198] 566 no… divina] *Ms. marg*. <<

[199] 569 y retorno] *Ms. marg*. <<

[74] 45:*569* vimos] *Ver, en el presente volumen pp. 16 ss… especialmente pp*. 24, *787 s*. <<

[200] 578 β)] *Ms. marg., una vez más*: β) <<

[201] 578-584 Este… debe] W^2: Ya sea que la conciencia de la unidad de la naturaleza divina y humana deba darse al hombre más bien a partir de la determinación del hombre como hombre, ya sea que este conocimiento deba penetrar enteramente en la conciencia de su finitud como el rayo de la luz eterna que se le torna clara en lo finito, él debe <<

[202] 584-587 hasta él… inmediato] *Ms. marg. rem.* <<

[203] 596 no como maestro] *Ms. marg. contiguo* <<

[204] 606 natural] *W*[2] *agrega*: Este «es» borra toda huella de mediación; es la cima extrema, el último foco de luz que todavía es aplicado. <<

[205] 609 universalidad] *W*^{2} *agrega*: Lo divino no debe entenderse solamente como un pensamiento universal o como un interior que solamente existe virtualmente [*Ansichseiendes*] ni tampoco la objetivación de Dios debe entenderse solamente como una objetivación que está en todos los hombres; de esta manera ella sería entendida solamente como la multiplicación de lo espiritual en general y allí no estaría contenido el desarrollo que el Espíritu absoluto posee en sí mismo y que debe proseguir hasta la forma del «es», de la inmediatez. <<

[206] 610-618 El «es»… particular] *Ms. margen izquierdo e inferior* <<

[207] 619 VIRTUALMENTE] *Ms. marg. superior, encima de esta palabra*: β) para sí y) desarrollo consumado <<

[208] 619 VIRTUALMENTE… realizada] W^2: Virtualmente, y también en el proceso en el cual se supera la alteridad, esta Idea y la objetividad de Dios es real y, por cierto, [está] <<

[209] 621 infinitud] *W*[2] *agrega*: El dolor que lo finito siente en esta superación de sí mismo no duele porque aquél se eleva, mediante el mismo, a [ser] un momento en el proceso de lo divino. <<

[75] 47:*621*] *Hegel alude al final del poema de* F. Schiller: Die Freundschaft, *en*: Anthologie auf das Jahr 1782. *151*; cf. Schiller: Werke. *Nationalausgabe. Weimar 1943.111* («El gran señor de los mundos carecía de amigos. / Sintió la *carencia* —por eso creó espíritus / espejos bienaventurados de *su* bienaventuranza!— / El ser supremo ya no encontró nada igual; / del cáliz de todo el reino de las almas / *le* salpica la espuma de la infinitud.»). — *La formulación elegida aquí por Hegel se halla a medio camino entre el texto de Schiller y la cita del final de la Fenomenología del Espíritu; cf. GW 9.434 y traducción Roces 473*. <<

[210] 622-635 en Diván p. 117] para… emotivo] *Ms. marg. derecho superior, agregado encima de la nota siguiente*: ¿Debería… Timur] *Ms. texto principal, en la mitad de la columna, con signos de remisión*. <<

[76] 47:*622] Ver* Goethe: West-östlicher Divan. *Stuttgart 1819.117 s. A Suleika. La cita de Hegel sigue al original salvo en una palabra: en lugar de* impulsos amorosos *Goethe dice* impulsos vitales. <<

[211] 636-669 La Idea… mismos] *Ms. marg*. <<

(77) 48:*638* ya visto] *Ver* Hegel: Lecciones *II* p. 82, *496 s*. <<

[212] 663 los otros individuos] *Ms. interlinear; primera redacción, inadvertidamente no tachadas*: ese [sujeto] <<

[213] 672 este] quizá deba leerse: estos <<

(78) 48:*673* juicio particular] *Ver* Hegel: Wissenschaft der Logik. *GW 12, 73 ss.; cf. WL II 288 s. y traducción Mondolfo 569 ss. La puntuación del pasaje al que se refiere esta nota editorial (670-677) no es del todo segura, como tampoco lo es la lectura «en este» (672), tal como se advierte en nota a pie de página. Si hubiera que leer «en estos» el punto y coma debería preceder a esta locución en lugar de seguirla*. <<

[79] 49:*681* Una vez es todas las veces] *Hegel alude probablemente a la cristología paulina; ver entre otros pasajes, 2 Cor. 5, 14 s*. («Porque el amor de Cristo nos apremia al pensar que, si uno murió por todos, todos han muerto en consecuencia. Y él murió por todos para que los vivientes ya no vivan para sí sino para aquel que murió y resucitó por ellos»). <<

[214] 686-689 Consumación… de ello.] *Ms. texto principal, en la parte inferior de la columna, agregado al final de la cita de Goethe*. <<

[215] 690 γ)] *Ms. marg.*: Proceso de este individuo — en él se desplaza la Idea de manera que pueda ser *expresión de la Idea su presente temporal* — pasión — muerte — y resurrección — <<

[80] 49:*693 Ver, en el presente volumen, p*. 76, *595 s*. <<

[216] 694 también… milagros] *Ms. marg. rem.* <<

[81] 49:*694* después] *Ver, en el presente volumen*, *p*. 79, *705 s*. <<

(82) 49:*695* Cristo dice] *Ver Juan 16,13*. <<

[217] 702 doctrina] *Ms. marg.: α)* Doctrina *α)* Lo universal y divino [ha sido] llevado por él al pensamiento y al ánimo; puesto que es *pensamiento* es capaz de ser expuesto a la intuición. Pero el proceso restante — la inversión restante *β)* Lo efectivo — Justamente lo restante pertenece al mostrarse, a la efectividad — <<

[218] 713-715 al pensamiento… exterior] *Ms. marg. rem.* <<

[219] 721 El hombre… interioridad] *Ms. marg*. <<

[220] 725-728 como… *subjetividad*.] *Ms. marg. rem*. <<

[221] 732-748 Jesús… espíritu] *Ms. 89b remite a este pasaje de Ms. 90a mediante un signo especial* <<

[222] 732-738 Jesús… *mundo*] *W*[2]: Jesús apareció cuando el pueblo judío, en razón del peligro que su culto había padecido hasta entonces y padecía todavía, estaba más obstinadamente sumergido en él y a la vez tuvo que desesperar de la realidad porque había entrado en contacto con una universalidad de la humanidad que no pudo desmentir más y que, empero, todavía era completamente carente de espíritu — brevemente <<

[223] 742-748 Dirigido… espíritu] *Ms. marg*. <<

[224] 749 destacar… doctrina] *Ms. marg*. <<

[225] 750 α) Sermón de la montaña] *Ms. marg. contiguo* <<

[83] 51:*750*] *Hegel cita los versículos 3, 5, 4 y 8 de Mateo 5*. <<

[226] 755 los puros… Dios] *Ms., a continuación del final del párrafo y en el margen contiguo* <<

[227] 756-760 Hay… temporal] *W*^{2}: Esto ha sido pronunciado en el lenguaje de la inspiración, en esos acentos penetrantes que hacen temblar el alma y que, como Hermes el psicagogo, la sacan del cuerpo y la conducen de lo temporal al hogar eterno. <<

[84] 51:*759* Hermes] *Hegel alude al significado que reviste Hermes como guía no solamente de los vivientes, sino también de las almas difuntas; ver, entre otros poetas griegos*, Homero: Odisea. *Canto XIV, 1-10*, *Canto Xl*, *626*; Sófocles: Edipo en Colonos. *1547*. <<

[228] 760-765 *Después*… verdadero] Ms., a continuación del final del párrafo y en el margen <<

(85) 51:*760* Después] *Ver Mateo 5, 20 ss*. <<

[229] 763-765 que solamente… verdadero] W^2: y solamente la intención es la que da un valor, pero no la intención abstracta, no esta o aquella opinión, sino la intención absoluta, que tiene su base en el Reino de Dios. Con ello el valor infinito de la interioridad ha irrumpido por primera vez. <<

[230] 767 Mateo 6,33] *Ms. marg*. <<

[231] 771-773 — Elevación… validez] *Ms., a continuación del final del párrafo y en el margen* <<

[232] 779-785 en relación… ciertamente] *W*[2]: o también ya están contenidos en otras religiones y en la religión judía. Estos mandamientos están resumidos en su centro, en el mandamiento del amor que tiene por fin no el derecho sino el bienestar del otro y es, por lo tanto, la relación con su particularidad. <<

[233] 781-183 El mandamiento… particularidad] *Ms. marg*. <<

[86] 52:*785* Ama a tu prójimo] *Ver Mateo 22, 34 ss.; cf. Marcos 12, 28 ss. y Lucas 10, 25 ss*. <<

[234] 795-826 β) Amor… día siguiente] W^2: El amor en el sentido de Cristo es primeramente el amor moral al prójimo en situaciones particulares en las que se está referido a él; pero ante todo, él debe ser la relación de sus discípulos y seguidores, el vínculo en el que ellos son una sola cosa. Y aquí él no debe ser entendido en el sentido de que cada uno debe tener sus particulares negocios, intereses y relaciones vitales y además deba amar, sino que, en sentido aislador y abstractivo, él debe ser el centro en el que viven y ser su negocio. Ellos deben amarse mutuamente y nada más y, de este modo, no deben tener algún fin de la particularidad, fines familiares, fines políticos, ni amar en razón de estos fines particulares. Amor es más bien la personalidad abstracta y la identidad de ellos en una sola conciencia en la que no queda ninguna posibilidad para fines particulares. Por consiguiente, aquí no hay ningún otro fin objetivo que este amor. Este amor independiente y convertido en centro llega a ser finalmente el mismo amor superior divino.

Pero primeramente este amor como tal que todavía no tiene un fin objetivo está dirigido todavía en forma polémica contra lo vigente, especialmente contra lo vigente judío. Todas las acciones mandadas por la ley, las acciones en las que los hombres ponen su valor sin el amor, son interpretadas como actos muertos y Cristo cura incluso en sábado. <<

[235] 800-813 También… particularidad.] *Ms. marg. rem*. <<

[236] 815 la] *Ms*.: d[ie]; *o también*: d[er] = de la <<

[237] 817-823 Justamente… Mateo 10,7)] *Ms. marg. rem*. <<

[87] 53:*820*] *Los dos ejemplos invocados no se encuentran en el Sermón de la montaña, sino en Mateo 12, 1-14 (cf. Marcos 2,25-3,6 y Lucas 6,1-11). En el Sermón de la montaña Jesús define su postura general respecto de la ley judía* cf. *Mateo, 5,17-48*. <<

[88] 53:*825*] *Ver Mateo 6,26* («Mirad las aves del cielo: no siembran ni cosechan ni recogen en los graneros, pero vuestro Padre celestial las alimenta…») *6,28* («¿Por qué os preocupáis del vestido? Contemplad cómo crecen los lirios del campo: no se fatigan ni hilan.»). <<

[89] 53:*827*] *Ver Mateo 6,31-32* («No os preocupéis diciendo: ¿Qué vamos a comer?, ¿qué vamos a beber?, ¿con qué nos vestiremos? / Por todas esas cosas se afanan los gentiles pues ya sabe vuestro Padre celestial que necesitáis de todo eso») *6,34* («Por eso no os preocupéis del mañana: el mañana se preocupará de sí mismo. Cada día tiene bastante con su propio mal»). <<

[90] 54:*834*] *Ver Mateo 19, 21*. <<

[91] 54:*836*] *Ver Mateo 12, 46-50*. <<

[238] 844-847 Mateo 8,21… muertos»] *Ms. marg. rem.* <<

[92] 54:*844*] *Ver Mateo 8, 21-22*. <<

[239] 849 Acerca… tocada] *Ms. marg.* <<

[93] 54:*849*] *Ver Mateo 22,21* («Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»). <<

[240] 850-854 Aquí… madre] *Ms. marg. inferior* <<

[241] 851 Mateo 10,34… creer] *Ms. marg. izquierdo* <<

[94] 54:*850*] *Hegel utiliza Mateo 13,34.36-37 y en lugar de Mateo* 10,35 *intercala el paralelo de Lucas 12,53*. <<

[242] 854-858 y los enemigos… de mí] *Ms. marg. izquierdo con remisión a la penúltima nota*. <<

[243] 864-876 y se… robustecimiento] *W*[2]: Sí, cuando este comienzo del padecer se comporta hacia afuera sólo con paciencia, con entrega y ofreciendo el cuello, y cuando su energía interior se robustezca con el tiempo, ella se dirigirá hacia afuera con una actividad violenta igualmente impetuosa. <<

[244] 866-867 en los mahometanos… África] Ms., a continuación del final del párrafo <<

[245] 875-879 En… acontecido] *Ms. marg. rem*. <<

[246] 876 espíritu *W*[2] *agrega*: y en la certeza de su identidad con Dios <<

[95] 55:*876*] *Ver Lucas 7,48.* <<

[247] 882 «Entonces… lapidarlo»] *Ms., a continuación del final del párrafo y en el margen* <<

[96] 55:*882*] *Ver Juan 10, 30-31*. <<

[97] 55:*883*] *Ver Mateo 11,27*. <<

[98] 55:*886*] *Ver Juan 3, 35-36*. <<

[248] 890-900 Cristo… comunidad] *W*[2]: Cristo se denomina Hijo de Dios e Hijo del hombre: esto debe entenderse con propiedad. Los árabes se designan mutuamente hijos de un cierto linaje; Cristo pertenece al género humano; éste es su linaje. Cristo es también el Hijo de Dios; el sentido verdadero de esta expresión (*Wz*: la verdad de la Idea, lo que Cristo fue para su comunidad, y la Idea superior de la verdad, la que existió en él [y] en su comunidad) puede ser también minimizado por a exégesis diciendo: todos los hijos de hombres serían hijos de Dios o deberían convertirse en hijos de Dios, etc. <<

(99) 55:*890* Hijo del hombre] *Hegel ignora el doble sentido de este título empleado en los evangelios tanto para subrayar la humidad de la condición humana de Jesúús de acuerdo con Ezequiel 2,1 (cf. Mateo 8,20; 11,19; 17-22, etc.) como para subrayar el carácter escatológico de su mesianismo, de acuerdo con Daniel 7,13 (cf. Mateo 17,9; 24,30; 25,31; 26,64, etc.).* <<

[100] 55:*891 Ababda*] *Se trata de una tribu nómada perteneciente al grupo Bedja, con campos de pastoreo entre el Nilo y el Mar Rojo*. <<

[249] 895 pueda] *Ms. marg. contiguo* <<

[250] 897 los animales] *Ms. marg. contiguo* <<

[251] 900 de la verdad] *Ms. marg. contiguo* <<

[252] 901 δ)… muerte] *Ms. marg.* <<

[253] 902-913 Por… mismo contenido] W^2: Lo mismo es ante todo la conformidad abstracta de los actos, la acción y la pasión de este maestro con su doctrina misma, de manera que su vida esté consagrada enteramente a la doctrina, que él no tema la muerte y que haya sellado su fe por la muerte. <<

[254] 903 un… especulativo] *Ms. marg.* <<

[255] 910-913 Conformidad… contenido] *Ms. marg.* <<

[256] 918-928 *αα)* La… Reino de Dios] *Ms. marg. rem.* <<

[257] 919 920 la misma Idea… concreta] *Ms. marg. rem*. <<

[258] 928-934 Este Reino… Reino de Dios] *W*[2]: Pero, dado que la doctrina de Cristo de suyo concierte solamente a la representación, al sentimiento y al ánimo, ella es complementada por la exposición de la idea divina en su vida y destino. Aquel Reino de Dios en cuanto contenido de la doctrina es apenas la Idea universal todavía representada; pero por medio de este individuo ingresa en la realidad efectiva de manera que aquellos que deben alcanzar este Reino pueden lograrlo solamente por medio de aquel individuo uno. <<

[259] 934-943 Y en la medida… como tal] *Ms. marg. rem.* <<

[260] 957-960 de la doctrina… existente] *Ms. marg. rem., debajo de las tres notas siguientes* <<

[101] 51:*958* punto precedente] *Ver, en el presente volumen*, *p. 52, 902 ss*. <<

[261] 961-963 La vida… duplicado] *Ms. marg. superior* <<

[262] 964-969 El Reino… este hombre] *Ms. marg*. <<

[263] 971 SIGNIFICADO] *Ms. marg.*: Alteración de lo divino <<

[264] 982-985 pero… fin] *Ms. marg. rem.* <<

[265] 1-2 Muerte… INMEDIATAMENTE] Ms. marg., encima de la nota siguiente <<

[266] 3-9 α) La… allí] *Ms. marg. contiguo* <<

[102] 59:*6* Dios ha muerto] *Ver, en el presente volumen, la nota a 235:196*.
<<

[267] 9 en esa medida] *Ms*.: por eso (*inadvertidamente no tachado*) en esa medida <<

[268] 10-11 esta… identidad] *Ms.*: esta conciencia identidad; *primera redacción*: esta identidad <<

[269] 14-32 la intuición… del *espíritu*] *Ms. marg. rem.* <<

[270] 25 γ)] *Ms. sigue tachado*: (Pero este amor es lo universal, lo abstracto — amor *virtual* y su reflexión — su realidad es) esto, lo <<

[271] 25 el Hijo] *Ms.*: la muerte <<

[272] 28 especulativo] *Ms. agrega, inadvertidamente no tachado*: de que es la Idea divina como tal la que va a la muerte <<

[273] 30-32 Muerte… *espíritu*] *Ms. marg. inferior* <<

[103] 59:*34* el dicho] *Ver Ef. 5,2* («vivid en el amor, así como Cristo os amó y se entregó por nosotros como oblación y como víctima de suave aroma»); *cf. Gal 2,20; Rom. 4,25*. <<

[274] 44-46 que considerar… nosotros] *Ms. marg. contiguo* <<

[275] 46 Significado… muerte] *Ms. marg. Inferior, con signo de remisión a la nota anterior* <<

[276] 46-48 Para… concreto] *Ms. interlin., a continuación del primitivo final del párrafo*. <<

[277] 52 el momento del espíritu] *W*[2]: Esta superación de lo natural debe ser entendida espiritualmente en el sentido de que ella es el movimiento del espíritu <<

[278] 56-60 y solamente… amor] *W*^{2}: [y] asumir su verdadera esencia y su universalidad absoluta. Lo que vale para él, lo que posee su valor él lo posee solamente en esta superación de ser y voluntad naturales. <<

[279] 57-60 su «*es*»… amor] *Ms. marg. rem.* <<

[280] 61-62 γ)] La muerte… pero] *Ms. marg.* <<

[281] 67-70 Aquí… está] *Ms. marg. rem*. <<

[282] 70 aquella negación no] *Ms. marg. contiguo; en el texto principal queda sin tachar*: ella [la muerte] <<

[283] 75 *natural*] W^2 *agrega*: La Idea divina puede proseguir solamente hasta esta determinación de lo natural. <<

[284] 76-78 δ) Pero… nosotros] *Ms. marg.* <<

[285] 78 la… siguiente] *Ms. marg. contiguo, escrito debajo de la nota anterior* <<

[286] 96 el castigo] *Ms. marg. contiguo* <<

[287] 96 esto no es] *Ms*.: es esto es <<

[288] 99 la necesidad del concepto] *Ms*. *marg. contiguo* <<

[289] 108 aquello ocurrió en sí y *para sí*] W^2: lo que se supone con ello es que aquella satisfacción ocurrió en sí y para sí <<

[290] 111 negada… la alteridad] *Ms. marg. Contiguo* <<

[291] 112 *mismo*)] *Ms*. *sigue tachado*: Dios no es más Dios de la ley <<

[292] 114-115 él obtiene… es decir] W^2: pero lo que él es para sí no puede ser

[considerado] como algo contingente, como su arbitrio, sino que debe ser algo verdadero. <<

[293] 123 el morir a lo natural] *Ms. marg. rem.* <<

[294] 128 *historia*] W^2 *agrega*: y en la cual el singular capta el mérito de Cristo. <<

[295] 133 Significado… cristiana] *Ms. marg. superior izquierdo, escrito encima de la nota siguiente* <<

[296] 133-141 *Significado…* intuición.] *Ms. marg.; W*^{2}: En esta muerte hay que destacar primeramente una determinación particular, a saber, su aspecto polémico externo. Ahí no solamente es llevado a la intuición el abandono de la voluntad natural, sino que con ello han sido consepultados en la tumba del espíritu toda peculiaridad, todos los intereses y fines hacia los que puede dirigirse la voluntad natural, toda grandeza y todo lo válido del mundo. Esto es el elemento revolucionario por el cual ha sido dada al mundo otra figura.
<<

[297] 136-139 todos… figura] *agregado tardío, junto a la nota anterior y debajo de ella* <<

[298] 147-152 La vida… representación] *W*[2]: En efecto, la alteridad posee además de la naturalidad inmediata un ámbito y una determinación ulteriores. Pertenece esencialmente al ser-ahí del sujeto que sea también para otros; el sujeto no es solamente para sí, sino que también está en la representación de los otros y es, vale y es objetivo en tanto sabe hacerse valer ante los otros y vale ante ellos. Su valer es la representación de los otros y reposa <<

[299] 148-153 mi ser-ahí… *en-sí*] *Ms. marg. rem.* <<

[300] 158 civil] *Ms. marg. contiguo* <<

[301] 163 Amor… vergüenza] *Ms. marg.; W*^{2}: Pero en el abandono de la voluntad natural es transfigurado a la vez esto finito, la alteridad. <<

[302] 164 y lo más despreciable] *Ms. marg. rem.* <<

[303] 168 su existencia… delincuente] *Tachado en el Ms*. <<

[304] 178 la lealtad interior] *Ms. primera redacción*: lo contrario según la lealtad interior, justamente en el signo exterior — según el honor *Ms. texto, dudosamente tachado con paréntesis*: (lo contrario según) la lealtad interior (justamente en el signo exterior — según el honor) <<

[305] 185-188 Comparemos… en general] Ms. marg. contiguo al comienzo del párrafo <<

(104) 64:*185*] *Ver la crítica de Hegel a la situación política en el Imperio romano en su exposición de la religión de la finalidad* (Hegel: Lecciones II 115-126), *así como en sus* Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. *Hrsg. G. Lasson, Hamburg 1923. 680 ss. y 711-719*. <<

[306] 201 dejó] *Ms*.: dejaron <<

[307] 207 convirtió] *Ms.*: convirtieron <<

[308] 209 y en… bandera] *Ms. marg. contiguo*: y en lo más despreciable; *a continuación, con signo de remisión a la palabra* religión *la frase*: por la otra parte… bandera <<

[309] 217 existente y envilecida] *Ms. marg. rem.* <<

[310] 218 Resurrección… cielo] *Ms. marg. rem.* <<

[311] 224 aquel es este] *Ms. interlin., debajo de la línea*: aquel el [dolor] *encima de la línea*: es este <<

[312] 235 LOS MODOS… son] *Ms. primera redacción*: EL MODO conocido… es; *texto definitivo*: LOS MODOS conocido… es <<

[105] 66:*239*] *Ver Hechos de los Apóstoles 2,27* («[en la esperanza] de que no dejarás mi alma en el Hades ni permitirás que tu santo vea la corrupción»); *se trata de una cita del salmo 16,10 según la versión griega de los Setenta (cf. Septuaginta… ed. Rahlfs II, 12)*; Hades y corrupción *equivalen, respectivamente a* Sheol *y* tumba *en el texto hebreo del salmo. Al traducir* santo *por* amigo *los Setenta facilitaban una lectura mesiánica del salmo. La traducción de Lutero sigue al texto de Hechos. Ver la nota siguiente*. <<

[106] 66:*243* Sheol] *En el Antiguo Testamento el Sheol designa las profundidades de la tierra a donde descienden los muertos, buenos o malos (cf. Job 7,9, Salmo 6,6) la esperanza en una retribución de ultratumba, preparada por el Salmo 16,10-11, no se expresará claramente sino al final de la época veterotestamentaria (cf. Sabiduría 3, 4 y 2 Macabeos 7,9).—Ver la nota anterior*. <<

[313] 244-249 no… amor] *Ms. marg. rem*. <<

[314] 250 de la naturaleza humana] *Ms. marg. contiguo* <<

[315] 251 la] *Ms.*: La <<

[316] 255 Esto… historia] *Ms. marg. contiguo al comienzo del párrafo* <<

[317] 279 desapropiación] *Ms. marg. contiguo* <<

[318] 287 pero] *Ms.*: Pero <<

[107] 67:*295* Uno es todos, una vez es todas las veces] *Ver en el presente volumen, nota a 49:681*. <<

[319] 296 este dejar… momentos] *Ms. marg. rem*. <<

[320] 308 Acerca] *Ms. marg.*: α) *Punto de vista (debajo*: EN GENERAL) de la *comunidad (sigue tachado: antítesis universal)* espiritualidad — su unidad <<

[321] 312 La] *Ms. marg.*: Dios, IDEA en el presente sensible — PARA LOS OTROS. — Poseer esta idea — <<

[322] 315-319 esta… contrario] *Ms. marg. rem.* <<

[108] 68:*319 ego homuncio*] *Hegel alude a* Terencio: El eunuco. *Acto 3, escena 5* («… mientras tanto la doncella sentada en el aposento contemplaba un cuadro que representaba la lluvia dorada que Júpiter envió al seno de Danae. Yo también comencé a contemplarlo y, puesto que él antes había jugado un juego semejante, me alegraba de que un dios se hubiera vuelto hacia el hombre y llegase a escondidas por un techo ajeno habiendo burlado a la mujer en el patio. ¡Y qué dios! “El que hace temblar con su trueno los templos supremos del cielo”. ¿Por qué no lo haría yo, un hombrecillo? Pero lo hice — y con gusto»). *En los escritos juveniles Hegel atribuye equivocadamente a Planto estas últimas frases y comenta*: «… conclusión que para el auditorio [romano] debía parecer rara y ridícula, puesto que el principio según el cual los hombres debían encontrar la pauta de su acción en los dioses les era completamente desconocido, mientras que para un cristiano sería una cosa correcta» (*cf*. Hegel: Jugendschriften, *223; traducción Ripalda 153). En las lecciones sobre historia de la filosofía (cf*. Werke *13,28) Hegel vuelve a aludir en forma libre al* ego homuncio *para ilustrar la perplejidad engendrada por las opiniones divergentes de los grandes filósofos*.—*Ver, en el presente volumen, p*. 74, *536*. <<

[323] 319-321 modestia… malo] *Ms. agregado, junto a la nota precedente* <<

[324] 329-344 frente… varón] W^2: A los individuos en la comunidad se les plantea la exigencia de venerar la Idea divina en la modalidad de la singularidad y de apropiársela. Para el ánimo blando, la mujer, eso es fácil; pero el otro aspecto consiste justamente en que el sujeto en el que acontece esta exigencia del amor existe en libertad infinita y ha captado la sustancialidad de su autoconciencia; para el concepto autónomo, el varón, esa exigencia es, pues, infinitamente dura. Contra <<

[325] 331 abstracto] *Ms. marg.*: Dos clases de cosas *α)* universalidad abstracta del pensamiento *β)* particularidad subjetiva, sentimiento <<

(109) 69:*338* antes] *Ver, en el presente volumen, p. 59, 9 ss*. <<

[326] 350 en cambio… *espíritu*] W^2: Pero aquí este amor, este reconocimiento es directamente lo contrario y éste es el milagro supremo el cual es justamente el espíritu mismo. <<

[327] 352 del amor infinito] *Ms. marg. contiguo* <<

[328] 353-383 libertad… como un] *W*^{2}: de manera que el individuo tiene en sí valor infinito, se sabe como libertad absoluta, posee en sí la firmeza más dura y a la vez abandona esta firmeza y se conserva en el absolutamente otro: El amor lo compensa todo, también la oposición absoluta.

La intuición de esta religión exige el desprecio de todo presente, de todo aquello que antes tenía valor, ella es el completo idealismo que está dirigido polémicamente contra toda gloria mundana: En este singular, en este <<

[329] 360 la cosa más tonta] *Ms. marg. contiguo* <<

[330] 362 de estar… agua] *Ms. marg. contiguo* <<

[331] 368 *idealismo…* infinito] *Ms. marg. contiguo*; y el reconocer… infinito *en la línea debajo de: idealismo* <<

[332] 372 ganó… orientalismo] *Ms. agregado en la línea y en el margen* <<

[333] 375-378 β superación?] *Ms. marg. encima de la nota siguien*te <<

[334] 375 Lo particular… subjetiva] *Ms. marg. con remisión a la nota siguiente* <<

[335] 378-381 Este… ideal] *Ms. margen contiguo al primitivo comienzo del párraf*o <<

[336] 386-397 ésta es… *individualidad* está] W^2: Así esta singularidad existe como absolutamente universal. También en la vida ordinaria se encuentra esta abstracción infinita de toda mundanidad y el sujeto amante cifra toda su satisfacción en un individuo particular; pero esta satisfacción todavía pertenece simplemente a la particularidad; es la contingencia y sensación particular la que se contrapone a lo universal y que se quiere objetiva de esta manera.

Por el contrario, esta singularidad en la que yo quiero la Idea divina es absolutamente universal; por eso ella a la vez está <<

[337] 396 β)] *Ms. marg*.: Puesto que [es] singularidad *universa1* — por esta razón [su] forma [es] *singularidad* en la universalidad; así.

β) LA DETERMINACIÓN DEL SUJETO POR ESTO es *αα)* haber desaparecido *ββ)* lo positivo de esta subjetividad — en cuanto infinito abandonar su particularidad y naturalidad —lo que le pertenece en este mundo — <<

(110) 71:*401* Apis] *Ver la exposición de la religión del enigma en* Hegel: Lecciones *II, lecciones de 1824 y de 1827. En el Ms 35b (ib. p. 12) Hegel explica mejor el pensamiento insinuado aquí*. <<

[338] 402 En esta… muerte] *Ms. marg. rem*. <<

[339] 457 γ)] *Ms. marg.*: γ) Extensión del concepto determinado a una comunidad <<

[340] 461-463 Aquella… aquella] W^2: Por el otro lado esta subjetividad posee a la vez en sí misma este modo de su realidad, de ser ella una multiplicidad de sujetos e individuos; pero, puesto que ella es virtualmente universal y no excluyente, la multiplicidad de los individuos ha de ser puesta solamente como una apariencia y justamente el hecho de que ella se pone a sí misma como esta apariencia es la <<

[341] 464 tercero] W^2: Esto es el amor de la comunidad que parece componerse de muchos sujetos, pero cuya multiplicidad es solamente una apariencia. <<

[342] 472 Allí… para sí] *Ms. marg*. <<

[343] 491 unidad] *Ms. marg.*: α) Lo tercero, lo *objetivo* mediador *β* En cuanto *subjetivo* — [es] unidad *autoconsciente* pero *universal* — unidad que es en sí y para sí <<

[344] 500-505 Humanidad… *espíritu* y] *W*[2]: y lo que así reúne inicialmente a los individuos como un tercero es también lo que constituye su verdadera autoconciencia, su ser más íntimo y más propio. Así este amor del espíritu como tal es <<

[345] 501 humanidad… divina] *Ms. marg. inferior, rem.* <<

[111] 74:*519*] *Ver, respectivamente, Mateo 18,20 y 28,20*. <<

[346] 524 pura] *Ms. marg. contiguo* <<

[347] 531 venerar… infinita] *Ms. marg. rem*. <<

[348] 533-534 tal es… y lo es] *W*[2]: tal es el contenido de la religión cristiana, él la convierte en religión de espíritu y allí este contenido también existe <<

[349] 536 La antítesis… homuncio] *Ms. marg. rem*. <<

[112] 74:*536* homuncio] *Ver, en el presente volumen la nota a p. 68:319*. <<

[350] 539-547 Mateo 12,31… enteramente] *Ms. marg. rem.*: (Mateo 12,31… «juicio eterno» *ha sido agregado encima de*: Actualmente… enteramente). <<

[351] 540-544 «A los hombres… eterno»] *W*^{2}: Con ello la injuria a la verdad absoluta, a la idea de aquella unificación de la antítesis infinita es calificada como la corrupción suprema. <<

[113] 75:*542*] *Ver Marcos 3,28-29*. <<

(114) 75:*544*] *Ver, entre otros*, Lessing: Nathan der Weise. *1779, Acto 4, escena 7: El pecado contra el Espíritu Santo* («… es el pecado que equivale al más grandes de todos pero que, gracias a Dios, no sabemos en qué consiste propiamente…»); *cf*. Lessing: Sämtliche Schriften. *t. 3, 135.—El sentido de Mateo 12, 31-32 consiste en que cabe disculpar a quien no reconozca a Dios en la humilde apariencia del «Hijo del hombre», mientras que no cabe disculpa para aquel que no le reconozca a través de las obras del Espíritu, es decir, el milagro de la expulsión del demonio*. <<

[352] 554-558 por vana… apuros] *Ms. marg. derecho e inferior* <<

[115] 75:*554* nos prona natamus] *No ha sido posible verificar esta cita*. <<

[353] 577 fe… mérito] *Ms. marg.* <<

[116] 76:*579*] *Ver Mateo 18,20.* <<

[354] 596 de la misión… Cristo] *Ms. marg. rem.* <<

[355] 598 pueden ser] *Ms. marg. contiguo* <<

[356] 600 estos… contenido] *Ms. marg. contiguo* <<

[357] 606 hijo] *Ms. marg. contiguo* <<

[358] 612-615 si es que alguno… Idea] *Ms. marg. rem*. <<

[359] 619 El] *Ms.*: Ella. *Primera redacción*: Esta aparición… Ella; *Texto definitivo*: Este aparecer… El <<

[117] 77:*620* visto] *Hegel remite a la doctrina trinitaria expuesta en la primera esfera de la manifestación; ver en el presente volumen, pp*. 16-24. <<

[360] 630 en la filosofía] *W*[2]: de que Dios es un concreto y no un abstracto, es explicitada por la filosofía y <<

[361] 634 que… ILUSTRACIÓN] *Ms. marg. contiguo* <<

(118) 77:*636* antedicho] *Ver, en el presente volumen*, *p. 15, 540 ss*. <<

[362] 638 acabada… misma] *Ms. marg. contiguo* <<

[363] 644 lo verdadero… general] *Ms. marg*. <<

[364] 646 pues] *Ms. marg. contiguo* <<

[365] 650 otro… necesidad] *Ms. marg. rem.* <<

[366] 654 pagana] *W*[2] *agrega*: en la griega y en la romana <<

[367] 654 tiene] *Ms.*: tienen <<

[368] 660 esta… tiempo] *Ms. marg.* <<

[119] 78:*662*] *Ver Gálatas 4,4.* <<

(120) 78:*663* antes] *Ver, en el presente volumen, p. 1, 10 ss*. <<

[121] 78:*671*] *Ver Lucas 17,21* («… el Reino de Dios está entre vosotros») *y 23. Hegel intercala el v. 23 en el v. 21*. <<

[122] 78:*674* Juan el Bautista] *Ver Mateo 3 y paralelos*. <<

[123] 78:*675* Demetrio Poliorketes] *Ver* Plutarco: Vitae parallelae. Demetrios. *Traducción Antonio Ranz Romanillos, t. V, Madrid s.f. p. 14* («… Ellos [*los Atenienses]* fueron los primeros en dar el nombre de reyes a Demetrio y Antígono… Ellos solos los llamaron “dioses salvadores” y, haciendo que cesara el arconte patrio que daba nombre al año, crearon un sacerdote anual de los salvadores… Decretaron que en el gran velo de Atenea se tejieran sus retratos junto con los de los otros dioses y, consagrando el lugar en donde por primera vez descendió, erigieron un altar que debía llamarse “Demetrio descendente”. A las tribus fueron añadidas otras dos, la Demetríade y la Antigónide…»). <<

[124] 78:*678* Apolonio de Tiana] *Se trata de un neopitagórico del siglo* I *de la era cristiana; hay breves informaciones acerca de él en* Dio Cassius: Historiae *77,18; 68,18; en* Agustín: Epístola *102,32* («… a quien se atribuyen muchos prodigios sin citar ningún autor fidedigno…)»; *en* Orígenes: Contra Celsum. *6,41.—Relatos acerca de milagros de Apolonio se encuentran ya en una biografía de Moiragenes a la que se refiere Orígenes* y *— en forma ya atenuada — en la biografía que redactó Flavio Filostrato hacia el año 200 por encargo de la emperatriz Julia Domna.—La contraposición entre los milagros de Jesús y los de Apolonio considerada aquí por Hegel es un viejo tópico de la apologética pagana; ver el escrito de Hierocles de Bitinia mencionado por* Lactantius: Divinae institutiones. *5.3.—No han podido verificarse las fuentes empleadas por Hegel en el conocimiento de Apolonio.* <<

[369] 679-682 sería… relatan] *Ms. marg. rem*. <<

[370] 685-688 entre… dios] *Ms. marg. contiguo* <<

[371] 689-694 porque… hazañas] *Ms. marg. superior y derecho* 697 IDEA] W^2 *agrega*: mientras que a aquellas figuras más primitivas les está subyacente y hay que reconocerles solamente el impulso del espíritu hacia esta determinación de la unidad virtual de lo divino y lo humano. <<

[372] 697 no… inteligible] *Ms. marg.* <<

[373] 707 RELATIVA] *W*^{2} *agrega*: o una confirmación de tipo inferior <<

[125] 79:*708*] *Ver Juan 4,48*. <<

[126] 79:*709*] *Ver Mateo 7,22-23* («Muchos me dirán aquel Día: Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre y en él expulsamos demonios e hicimos muchos milagros? / Y entonces les diré: ¡Jamás os conocí! apartaos de mí, agentes de iniquidad») *y 11,5, intercalado en 7,22 por Hegel*. <<

[374] 709 a decirme] *Ms. marg. contiguo* <<

[127] 79:*715* neopitagóricos] *Hegel alude a Apolonio de Tiana; ver nota a 78:678.* <<

[375] 715 simplemente] *Ms*.: ohne[hin]. <<

[128] 80:*722*] *Ver Juan 16,13*. <<

[376] 723 espíritu *sobre el espíritu*] W^2 [el] Espíritu es el verdadero poder sobre el espíritu, es decir, una potencia en la que se deja al espíritu toda su libertad. <<

[377] 735 INCREDULIDAD] *Ms. marg., escrito en torno de la nota siguiente*:

Si no tengo dudas ellas están resueltas. Pero sí NECESITO tenerlas ellas no pueden quedar a un lado sin respuesta — ellas me apremian y tienen el derecho de ser contestadas.

Esta necesidad de contestarlas se basa en la necesidad de tenerlas. Necesidad de tenerlas: la reflexión tiene esta pretensión — es decir, la exigencia — de estas razones FINITAS — [es considerada] como absoluta. Las razones finitas, el así llamado entendimiento humano, ya hace tiempo que fueron dejados a un lado, precisamente en la piedad. <<

[378] 741 se supone… engaño] *Ms. marg. rem.* <<

[379] 761-763 no interesa… vino] *Ms., a continuación del primitivo final del párrafo y en el margen contiguo* <<

[129] 81:*762* Caná] *Ver Juan 2,1-11*. <<

[380] 764-766 los milagros… acreditarlos] *Ms. marg., escrito en torno de la nota anterior* <<

[130] 81:*780* magnetismo] *Sobre el papel del «magnetismo animal» en la explicación de algunas curaciones milagrosas Hegel habla en forma genérica en los fragmentos de una filosofía del espíritu editados por* F. Nicolin: Ein Hegelsches Fragment zur Philosophie des Geistes *en*: Hegel-Studien. *1, Bonn, 1961*, («… ha sido el magnetismo animal el que ha descubierto un sector de milagros en el dominio del espíritu y nos lo ha dado a conocer»). <<

(131) 81:*784*] *Hegel alude a los milagros que reivindica Jesús en la respuesta a Juan Bautista; ver Mateo 11,5*. <<

[381] 785 tales] *Ms.*: estos tales <<

[382] 802-811 que… sirve] *Ms., a continuación del primitivo final del párrafo y en el margen contiguo* <<

[132] 83:*813*] *Hegel combina los versículos 7 y 13 de Juan 16*. <<

[383] 821 β) Ser… culto] *Ms. agregado en el margen superior* <<

[384] 841-845 En cambio… DIOS] *W*[1]: O bien esta autoconciencia caracterizada como fe que se base en el espíritu, es decir, en una mediación que supera toda mediación finita, es la fe causada por Dios. <<

(133) 84:*846*] *Ver Génesis 2,23*. <<

[385] 857 sentimiento religioso] *Ms. marg. contiguo* <<

[386] 861 engranaje… cosa] *Ms. marg. rem*. <<

[387] 871-889 una necesidad… *doctrina*] *Ms. marg. rem*. <<

[388] 875-889 en la FORMA… *doctrina*] *W*[2]: Ya sea que la comunidad exprese su conciencia sobre la base de un documento escrito, ya sea que vincule sus autodeterminaciones con la tradición, no hay allí ninguna diferencia esencial; lo capital consiste en que ella mediante el Espíritu presente en ella sea el poder infinito y la autoridad para el perfeccionamiento y para la determinación progresiva de su doctrina. Esta autoridad se comprueba también en aquellos dos casos diferentes. La explicación de un documento básico siempre es, a su vez, un conocimiento y se desarrolla en nuevas determinaciones y, aun cuando en la tradición haya una vinculación con algo dado y presupuesto, la tradición misma en su perfeccionamiento histórico es esencialmente un poner. <<

(134) 85:*899*] *Ver Mateo 10,34*. <<

[135] 85:*903*] *Ver Mateo 19,21*. <<

[389] 903-911 «Da… de ellos] *Ms. marg. rem., posterior a la nota siguiente*
<<

[390] 915-920 imperio… autónoma] *Ms., a continuación del primitivo final del párrafo y en el margen contiguo* <<

[391] 922-933 La doctrina… diariamente] W^2: Si bien la constante conservación de la comunidad (que es a la vez su ininterrumpida creación) es ya la eterna repetición de la vida, muerte y resurrección de Cristo en los miembros de la Iglesia, esta repetición es llevada a cabo expresamente en el sacramento de la cena. Aquí el sacrificio eterno reside en el hecho de que el contenido absoluto la unidad del sujeto y del objeto absoluto es ofrecida al singular para su goce inmediato y, en la medida en que el singular está reconciliado, esta reconciliación realizada es la resurrección de Cristo. <<

[392] 923-933 la *conservación…* diariamente] *Ms. marg. inferior* <<

[393] 940 sensible] la subjetividad singular] *Ms. marg*. <<

[394] 941 Dios] *Ms. marg.*: Pero para hacer *presente* esto a la *representación* y al presente [sensible hay que] instituir, pues, un *objeto sensible* que [es] unidad de lo *subjetivo y lo objetivo*, modalidad de un *símbolo* — pan y vino — como los místicos Baco y Ceres. <<

[395] 945-962 α La… católico] *Ms. marg., junto al párrafo precedente y rodeando la penúltima nota* <<

[136] 86:*957* anteriormente] *Ver en el presente volumen pp. 59-60*. <<

[396] 966 para una intelección] *Ms. marg. rem*. <<

[397] 967-993 Ellas… sólo] *Ms. marg. rem., en conexión con la nota anterior*. <<

[398] 970 que] *Ms*.: hay… hay (*inadvertidamente no tachado*) que <<

[399] 975 es] *Ms.*: es… es (*inadvertidamente no tachado*) <<

[137] 81:*991* transubstanciado] Este vocablo *no es usado aquí por Hegel en el sentido técnico de la doctrina eucarística del catolicismo (Concilio de Trento sesión XIII cap. 4) sino en un sentido cercano a la doctrina de Philipp Melanchton para quien Cristo en la cena eucarística no está realmente presente sino en el momento de la comunión, es decir, en el momento en el que desaparecen los signos sacramentales del pan y del vino. La Iglesia luterana, en cambio, sostuvo que Cristo está realmente presente en y bajo las especies del pan y del vino (Confesión de Augsburgo art. 10, según el texto original alemán y la Fórmula de Concordia de 1557).*

<<

[138] 81:998 comulguen] *El Concilio de Trento distinguió una triple comunión, la meramente sacramental de los pecadores, la puramente espiritual por la fe y el amor, y la simultáneamente sacramental y espiritual (ib. sesión XIII cap. 8). Por otra parte, el mismo Concilio confirmó la antigua costumbre de no consumir totalmente la eucaristía, sino de guardarla para la comunión de los enfermos, así como de los mártires encarcelados (ib. sesión XIII cap. 6). Pero también confirmó la costumbre medieval del culto público de la eucaristía (ib. sesión XIII cap. 5). Este último aspecto fue el más impugnado por el protestantismo hasta el punto tal que cuando Lutero llamó a la eucaristía* «un sacramento adorable» *(Tesis contra los teologastros de Lovaina), Calvino lo acusó de haber* «elevado el ídolo en el templo de Dios». <<

[400] 5 sumisión] *Ms. marg. contiguo* <<

[401] 6-14 Esta… OBRAS] *Ms. marg. rem*. <<

[402] 15 perfeccionamiento, diálogo] *Ms. marg. contiguo* <<

[403] 17 así… creyentes] *Ms. marg.; previamente, tachado y con signos de remisión*: en Francia solamente el clero aceptó el concilio de Trento[139] <<

[139] 88:*nota*] *Hegel se refiere a las tensiones entre las corrientes curialistas y galicanas en Francia en virtud de las cuales el Parlamento y la Asamblea general rehusaron asumir las decisiones del concilio de Trento. Poco después —en una reunión del 7 de julio de 1615— esas decisiones fueron asumidas por el clero*. <<

[404] 20 distribuidora] *Ms.*: Aus[teilerin] <<

[405] 22 Doctrina *evangélica*] *Ms. marg. contiguo, con el primitivo comienzo del párrafo* <<

[406] 33-37 Por eso… así] *Ms., a continuación del primitivo final del párrafo y en el margen inferior* <<

[140] 88:*35* prosa]. *En su madurez Hegel reserva para el calvinismo la interpretación que había empleado para el protestantismo en general en sus lecciones de Jena ver* Dokumente zu Hegels Entwicklung, *ed. Hoffmeister. Stuttgart-Bad Cannstatt. 1974.323. En realidad, Calvino, a diferencia de Zwinglio, no reduce la presencia eucarística de Cristo a un mero recuerdo (Institution de la religion chrétienne IV, XVII, 19, sino que enseña una presencia virtual del cuerpo glorificado de Cristo* («… en suma, los apacienta con su cuerpo, haciendo que de El fluya hasta ellos la participación de su cuerpo por la virtud de su Espíritu. Tal es el modo como se recibe en el sacramento el cuerpo y la sangre de Cristo»; *ib. IV, XVII, 18). Ver, en el presente volumen, la nota a 269:359*. <<

[141] 88:*36* no cedió] *Hegel pudo aludir a la intransigencia de Lutero frente a Andreas Bodenstein de Carlstadt y a Ulrico Zwinglio de Zürich, quienes impugnaban la presencia real de Cristo en la eucaristía y la interpretación literal de las palabras de la institución del rito de la cena; ver los escritos de M. Lutero* Contra los profetas celestiales acerca de las imágenes y los sacramentos *(1525) y Confesión* acerca de la Santa Cena de Cristo *(1528) en*: Obras de Martín Lutero. *t. V, traducción de C. Wittbaus y M. Vallejo Díaz, Buenos Aires, 1971, pp. 251 ss. y 377 ss. La «intransigencia» de Lutero en este punto se puso de manifiesto en ocasión de la fórmula de concordia de Wittenberg en 1536*. <<

[407] 38-41 Antinomia… explicación] *W*[2]: Para explicar la antinomia que se encuentra en este itinerario del alma puede servir también la diferencia entre los tres modos de representación que se han formado al respecto. <<

[408] 39 Antinomia… *gracia*.] *Ms. marg. superior* <<

[409] 44 γ)] *Ms.*: δ <<

[410] 45-49 posee… etc.] *Ms. marg. rem.* <<

[44] 50 en cuanto del] *Ms. marg. contiguo* <<

[412] 56-74 y, en la medida… verdad] *Ms. marg. rem., escrito en torno de la nota siguiente*. <<

[142] 89:*58*] *Para la teoría de los postulados de la razón práctica ver* Kant: Kritik der praktischen Vernunft. *219-241; cf*. Kant: Werke. *t. 5, 122-134*. <<

[143] 89:*73*] Hegel *pone en un mismo nivel la teoría kantiana de los postulados de la razón práctica y la teoría del sentimiento religioso de Schleiermacher*. <<

[413] 80 y hace… general] *Ms., a continuación del primitivo final del párrafo y en el margen.* <<

[414] 90 hasta… calvinista] *Ms. marg. contiguo* <<

[415] 97 de esta… finito] *Ms. marg. rem*. <<

[416] 101 pero no es especulativa] W^2: aun cuando ella todavía no haya alcanzado completamente la forma de la Idea <<

[417] 111 γ)] *Ms.*: c. <<

[418] 112-118 Formalmente… doctrina] *W*[2]: Pero si después de haber considerado el surgimiento y permanencia de la comunidad vemos ahora que su realización en su efectividad espiritual decae en este conflicto interno, parece que esta realización suya es a la vez su perecer. ¿Pero se debería poder hablar aquí de una decadencia cuando el Reino de Dios ha sido fundado para siempre, cuando el Espíritu Santo como tal vive eternamente en su comunidad y cuando las puertas del infierno no prevalecerán sobre la Iglesia? <<

[419] 114 Así] *Ms*.: Donde <<

[420] 118 Cristo… doctrina] *Ms., a continuación del primitivo final de la frase y en el margen* <<

[144] 91:*118*] *El texto de Mateo 16,18 aludido por Hegel se refiere a la Iglesia y no a la doctrina de Jesús* («Y yo te digo: Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella»). <<

[421] 121-123 *Consideración…* romano] *En Ms. 103b y a la misma altura, debajo del final del texto principal*: Consideración empírica de la situación — prescindiendo de la religión cristiana. Se nos podría ocurrir compararla con el tiempo del imperio romano — <<

[422] 121-192 *Consideración… filosofía*] W^2: Pero eso ¿para qué sirve? Esta disonancia se halla presente en la realidad. Así como en el tiempo del imperio romano la razón se había refugiado exclusivamente en la formalidad del derecho privado porque la unidad universal en la religión había desaparecido, porque lo divino había sido profanado y porque la vida política general estaba perpleja e inactiva o también [porque] el bienestar particular había sido erigido en fin, porque había sido abandonado aquello que-es-en-sí-y-para-sí, también ahora la búsqueda del derecho privado y del goce [está] a la orden del día porque la opinión moral, la opinión y convicción propias despojadas de verdad objetiva se han convertido en lo valedero. Cuando se ha cumplido el tiempo de que sea necesaria la justificación mediante el concepto, entonces la unidad de lo interior y de lo exterior no se encuentra más en la conciencia inmediata y en la realidad y ella no está justificada para nada en la fe. La dureza de una orden objetiva, un externo detenerse ahí, la potencia del Estado no pueden aquí arreglar nada; aquí la decadencia ha penetrado muy profundamente. Cuando el evangelio no es predicado más a los pobres, cuando la sal se ha tornado insípida y cuando todo fundamento firme ha sido eliminado tácitamente, entonces el pueblo, para el cual la verdad solamente puede existir en la representación porque su razón permanece trabada, no sabe salir del aprieto de su interior. El todavía está lo más cerca posible del dolor infinito pero, puesto que el amor se ha convertido en un amor y en un goce sin dolor alguno, él se ve abandonado por sus maestros; éstos ciertamente se han auxiliado por la reflexión y encontraron su satisfacción en la finitud, en la subjetividad, en su virtuosismo y, con ello, en la vanidad, pero aquel núcleo sustancial del pueblo no puede encontrar allí su propia satisfacción.

El conocimiento filosófico ha resuelto para nosotros esta disonancia. <<

[423] 129-143 β) allí donde… histórico] *Ms. marg. rem.* <<

[145] 92:*136* Pilato] *Ver Juan 18,38*. <<

[146] 92:*143*] *Hegel pone en relación el escepticismo de la antigüedad con el agnosticismo teológico y con la teología historicista de su época. Para el agnosticismo teológico ver* Hegel: Lecciones, *t. I, 5,84 y nota correspondiente; para el historicismo teológico ver, ib. 25,725 ss.; 41,387 ss. y 63,174.* <<

[424] 145-150 en la verdad… *nada*] *Ms. interlin*. (en… objetiva; la doctrina… verdad…) *y, a continuación, en el margen* (cuando… *nada*). <<

[147] 92:*145* Cuando… fe] *Para justificar el agregado* [hay] *ver el pasaje paralelo del final de la hoja 164b del «Harvard Nachlass» publicado, en el presente volumen, en p*. 279, *369* («pueblo común todavía cristiano»). <<

[425] 152-156 raciocinios… exterior] *Ms. interlin.* (raciocinios… *acabo) y a continuación, en el margen* (no está… exterior), *entre las líneas de la nota anterior* <<

[148] 93:*157* virtuosismos subjetivos] *Hegel alude probablemente a* Schleiermacher: Ueber die Religión. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. *Berlín, 1799, 298 ss. («…* debemos mirar a lo infinito desde todo lo finito, estar dispuestos a asociar los sentimientos y puntos de vista religiosos a todas las sensaciones del ánimo cualquiera fuere su origen, a todas las acciones cualquiera fuere el objeto de ellas. Éste es propiamente el fin supremo de la virtuosidad en el cristianismo»). *Ver también la alusión en* Glauben und Wissen, *en GW 4, 385-386.—La palabra «virtuosidad» fue eliminada por Schleiermacher en la segunda edición de sus Discursos, en los casos en que era referida a la religión*. <<

[149] 93:*159*] *Hegel alude al signo reivindicado por Jesús en Mateo 11,5*. <<

(150) 93:*163* la sal se ha tornado insípida] *Ver Mateo 5,13*. <<

[426] 165-172 todo… misma] *Ms. interlin*. (todo… firmeza) *y, a continuación en el margen* (vínculo sustancial… sí misma). *En el final de esta nota un signo remite nuevamente a Ms. 103b*. <<

[151] 93:*171* Ausklärung] *El juego de palabras* Aufklärung-Ausklärung *(Ilustración-Deslustración) no fue forjado por Hegel, sino por Schelling en 1803. Éste negó haber injuriado a los teólogos protestantes con el mote predilecto de Ausklärer, como reprochaba Böttiger a los representantes del nuevo idealismo (= Schelling y Hegel); cf.* Kritisches Journal der Philosophie. *Tübingen 1803, 60 (cf. GW 4,499). Sin embargo, Schelling empica el mote en las* Vorlesungen über die Methode des academischen Studium. *Tübingen, 8103. 198* («Entre las operaciones de la nueva Ilustración [*Aufklärerei*], la cual en relación con el cristianismo podría denominarse más bien Deslustración [*Ausklärerei*], se incluye también, por cierto, la pretensión de reducirlo, como se dice, a su sentido originario, a su simplicidad primera, a la forma en la cual es denominado por ellos cristianismo primitivo») *201 s.* («… eruditos alemanes con la ayuda de una pretendida / sana exégesis, de una psicología ilustrada y de una moral floja han alejado del cristianismo todo lo especulativo e incluso lo simbólico-subjetivo»). *Cf.* Schelling: Sämtliche Werke. *t. 5, 300, 301 ss.* <<

[427] 173-195 ¿En qué… estas lecciones] *Ms., escrito en toda la parte inferior de la página, a partir del signo de remisión a Ms. 104a*. <<

[428] 196-202 La religión… *asunto nuestro*] *W*[2]: Pero esta reconciliación es solamente una reconciliación parcial, sin universalidad exterior; en este contexto la filosofía es un santuario aparte y sus servidores forman un estamento sacerdotal aislado que no puede coincidir con el mundo y que debe custodiar el depósito de la verdad. Cómo el presente temporal y empírico saldrá de su conflicto, cómo se configurará, hay que dejárselo a él y no constituye la cosa y el asunto inmediatamente práctico de la filosofía. <<

[429] 202 *nuestro*] *Ms. marg. inferior*: Acabado el 25 de agosto de 1821 / Policopiado. <<

[1] 5 misma] *así GrPa; W agrega*: la cristiana. En ella existen inseparablemente el espíritu universal y el singular, el infinito y el finito; su identidad absoluta es esta religión y es su contenido. *(No? 1831?) En W sigue una frase de Ho*: La potencia universal es la sustancia la cual en cuanto que virtualmente es también sujeto pone ahora este ser virtual, se diferencia así de sí misma, se comunica al saber, al espíritu finito pero, puesto que éste es un momento de sí misma, permanece cabe sí misma y en esta participación regresa, imparticipada, a sí misma. <<

[152] 95:*5*] *Ver* Hegel: Lecciones. *1*, *201 ss*. <<

[153] 95:*15*] *Ver* Hegel: Lecciones. *I*, *215 ss*. <<

(154) 96:*19*] *Ver* Hegel: Lecciones. *I*, *208 ss*. <<

[2] 26 Esta… religión es] *así Pa; Gr*: Así es esta diferencia en la religión, pero ahí a la vez existe <<

[3] 54 nosotros] *Pa agrega*: En qué medida ésta es también la determinación del punto de vista de nuestra época… *[La frase se interrumpe y el resto de la página queda en blanco*] <<

[4] 70 primeramente] *así GrDe; W*: vulgarmente (*No? Ed?*) <<

[155] 97:*86* dogmática actual] *En esta lección de 1824 Hegel tiene presente particularmente a* Schleiermacher: Der christliche Glaube. *Berlín, 1821-1822*. <<

[156] 97:*89* se habló] *El punto de vista de la subjetividad fue criticado en la primera parte de la lección de 1824; ver, entre otros pasajes*, Hegel: Lecciones. *I*, *187-193*. <<

[5] 116 — en… culto] *así Pa; GrW*^{1}: por otra parte, también respecto de la subjetividad no es el único punto de vista. *W*^{2}: por otra parte también respecto de la subjetividad de la sensación que es el final y el resultado del culto. (*Va*) <<

[6] 139 el sujeto] *así GrW; Pa*: la religión <<

[7] 172 no… reflexiona] *Pa*: no se determina *Gr*: no es real, no se reflexiona *W*: no es real, no se objetiva (*No? Ed?*) <<

[8] 177 de lo verdadero] *Gr*: lo verdadero *Ho*: de la verdad <<

(157) 100:*183*] *La comparación que Hegel propone aquí no ha sido desarrollada antes en el contexto de la religión de la finalidad (ver Griesheim II, 147-168); tampoco se parece a la comparación que ensaya Hegel en el contexto de la lección de 1821 (ver, en el presente volumen, pp.* 91-92). <<

[9] 184-187 Por el hecho… etc.] *así Pa;* W^2: El sujeto, tal como está constituido, es concebido como infinito pero, en cuanto abstracto, se convierte inmediatamente en su contrario y es solamente finito y limitado. (*Co*) <<

[10] 192 espíritu] *así GrPa; W*[1] *agrega un pasaje de Ho*: En efecto, la religión es el espíritu que se sabe como espíritu; en cuanto saber puro no es sabe como espíritu y así no es saber sustancial sino subjetivo. Pero el hecho de que sea saber meramente subjetivo y limitado no existe para la subjetividad en la figura de ella misma, es decir, del saber, sino que es su virtualidad inmediata que ella encuentra en sí y, de este modo, en el saber de ella en cuanto sentimiento absolutamente infinito de su finitud y a la vez de la infinitud como una virtualidad que está más allá de su para-sí se da el sentimiento de anhelo de un más allá desconocido. <<

[158] 100:*195* dijimos] *Ver en el presente volumen, pp. 95-91*. <<

[11] 206 orgánico] *así GrPaW*[1]*; W*[2]: idéntico consigo (*Va*) <<

[12] 239 aparecerse… sí mismo] *así PaDe; GrW*^{1}: aparecerse. *W*^{2}: aparecerse, tal es su acto y su vitalidad; es su único acto y él mismo no es sino su acto. (*Co*) <<

[13] 240 Qué está revelado?] *así Pa; Gr: ¿Qué* revela Dios ahora? *W*: ¿Qué otra cosa revelaría Dios a no ser que El precisamente es este mismo revelarse? (*No*) <<

[14] 244 manifestación] *así Gr; W*: potencia (*No*) <<

[15] 258 Espíritu] *así GrW*^{1}*; W*^{2}: Espíritu como sujeto (*Va*) <<

[16] 278 en su] *así Pa; Gr*: y su <<

[17] 279 reposo] *así GrW*^{1}*; W*^{2} *agrega*: o existente [*Seiendes*] (Va) <<

[18] 283-285 Una… representación] *así Pa; GrW*^{1}: Una forma determinada reside en el hecho de que se ha dicho que en una religión se ha establecido la representación *W*^{2}: La representación principal es la (*Va*) <<

[19] 295 esta… absoluta] *así PaDe; Gr*: solamente esto es idea de la verdad absoluta. <<

[159] 103:*296*] *Ver* Hegel: Wissenschaft der Logik. *GW 12.236 ss.; cf. WL II, 483 ss. y traducción Mondolfo 725 ss*. <<

[20] 318-321 Aquí… él] *así Pa, De parecido; Gr*: a saber, de la potencia absoluta, de la necesidad, que hemos visto; esto uno, la potencia, es lo defectuoso porque <<

[21] 324 abstracción] *así GrDe*W^1*;* W^2: abstracción de la que fueron captadas, todavía en aquel grado, la potencia y la necesidad (*Co*) <<

[22] 326 totalidad] *así* GrW^1; W^2 *agrega*: en la medida en que ellos agregan el contenido real a aquella abstracción. Finalmente (*Co*) <<

[23] 327-330 la de la conciencia… conciencia] *así GrPaW¹; W²*: que empero configura a la vez la conciencia de la realidad abarcante, la distintividad de la Idea eterna de Dios mismo y está cabe sí mismo en esta objetividad. (*Co*)

<<

[160] 105:*375* las otras pruebas] *En la lección de 1824 la exposición de las otras dos pruebas de la existencia de Dios pertenece al tratado de la religión determinada; la prueba cosmológica es desarrollada en el contexto de la religión natural (ver Griesheim I, 204-208) y la prueba físico-teleológica en el concepto metafísíco de la religión de la finalidad (ver Griesheim II, 50-60)*. <<

[24] 385 unilaterales] *así Gr PaDe parecido; W agrega una frase de Ho*: cada una de las cuales se convierte en la otra y demuestra que es un momento dependiente y que produce la otra determinación que lleva dentro de sí. <<

[25] 426 de la mayor importancia] *así Pa; De*: lo más importante *Gr*: demasiada *W*: demasiada y rica (*No*) <<

[26] 432 un ser-para-sí] *así GrDe; W*: el colmo de su ser-para-sí *(Ed?) Ho*: su colmo, su ser-para-sí. <<

[27] 433 totalidad] *así GrPa; Ho agrega*: de saberse en sí misma como absoluta e infinita. *W parecido* <<

[28] 435 espíritu] *así Gr*W^{1}*;* W^{2} *agrega*: Uno de los aspectos en la antítesis es a su vez el sujeto mismo, esto es, la realización de la Idea en su significado concreto. (*Co? Va?*) <<

[29] 459 resuelta?] *así GrPa; W agrega una frase de Ho*: Así un infinito se opone al infinito y lo pone como finito, de manera que el sujeto, en razón de su infinitud, es urgido a superar esta antítesis que se ha ahondado hasta su misma infinitud. <<

[161] 108:*477* dijimos] *Ver, en el presente volumen*, *p*. 105, *374*. <<

[162] 108:*481*] *Para el concepto de* esencia omnirrealísima *ver en el presente volumen, la nota a 9:266; para la descripción del ser realísimo en cuanto* suma de toda la realidad *ver* Kant: Kritik der reinen Vernunft. *B 601* («La proposición "*Todo lo existente es completamente determinado*" significa que no sólo de cada par de predicados *dados mutuamente opuestos* solamente uno de ellos le corresponde [al existente], sino que esto ocurre también con todos los predicados *posibles*. Mediante esta proposición no solamente se comparan lógicamente los predicados entre sí, sino que la cosa misma es comparada trascendentalmente con la suma de todos los predicados posibles. Esto quiere decir que para conocer una cosa íntegramente hay que conocer todo lo posible»), *610 ss*. («El hipostasiar esta idea de la suma de toda realidad proviene del hecho de que convertimos dialécticamente la unidad *distributiva* del uso experimental del entendimiento en la unidad *colectiva* de una experiencia total y en esta unidad del fenómeno pensamos una cosa singular que contiene en sí toda realidad empírica la cual entonces, mediante / la subrepción trascendental ya mentada, se transforma en el concepto de una cosa que está en la cima de la posibilidad de todas las cosas y que suministra las condiciones reales para la determinación total de ellas.») <<

[163] 108:*486* anteriormente] *Ver* Hegel: Lecciones. *I*, *especialmente 31*, *84*, *32*, *115*. <<

(164) 108:*487*] *Ver, en el presente volumen, la nota a 15:458*. <<

[30] 489 Lo segundo… mostrado] *así Pa con Gr; HoW*: Acerca de este concepto es muestra su posibilidad, es decir, su identidad carente de contradicción <<

[31] 492 ser] *así Gr; W*: lo tercero es la conclusión: ser (*No*) <<

(165) 108:*495*] *Ver* Descartes: Meditationes. *33 (Meditatio V) 122 ss*. («Porque si bien no es necesario que alguna vez yo venga a parar en algún pensamiento acerca de Dios es necesario, sin embargo, que cuantas veces se me ocurra pensar en un ser primero y supremo y extraer su idea del tesoro de mi mente otras tantas veces le atribuya todas las perfecciones aun cuando no las enumere a todas ni atienda a cada una de ellas; esta necesidad es suficiente para concluir que este ser primero y supremo existe verdaderamente en el supuesto que yo haya reconocido que la existencia es una perfección»).—*Ver, en el presente volumen la nota a 9:266*. <<

[166] 109:*503*] *Ver, en el presente volumen, la nota a 9:271*. <<

[32] 505 el ser… realidad] *así Va; Gr*: a Dios compete toda realidad <<

[33] 508 El ser… realidad] *así Pa; Gr*: Por consiguiente ser no es una realidad *Ho y W agregan*: sino solamente la pura forma <<

[167] 109:*511*] *Ver, en el presente volumen, las notas a 9:274 y a 11:333*. <<

[34] 529 general] *así Gr; W agrega*: y se ha ganado el vulgo. (*No*) <<

[168] 109:*537*] *Ver, en el presente volumen, la nota a 9:249*. <<

[35] 541 realidad] *así GrPa; W agrega una frase de Ho*: y que solamente es verdad aquello que es de la misma manera que es pensado. <<

[36] 547 lo perfectísimo] *así W (Na? Ed?); Gr*: la perfectísima [representación] <<

[169] 110:*556*] *Ver, en el presente volumen, la nota a 15:458*. <<

[170] 110:*567*] *Ver, en el presente volumen, la nota a 14:434*. <<

[171] 110:*577* Lógica] *Ver* Hegel: Wissenschaft der Logik, *especialmente GW 11. 43 ss. y 12.127 ss.; cf. WL I, 66 ss. y WL II 353 ss.; traducción Mondolfo 77 ss y 621 ss*. <<

[172] 111:*587* se advirtió] *Ver, en el presente volumen, p*. 109, *530 ss*. <<

[173] 111:*589*] *Ver, en el presente volumen*, *p*. 108, *468 ss*. <<

[174] 111:*608* indeterminada] *Ver, en el presente volumen la nota a 9:256*. <<

[37] 679 el hombre… concreto] *así Va; GrW*^{1}: el hombre concreto *W*^{2}: la subjetividad concreta del hombre (*Va*) <<

[175] 113:*686* Descartes y Spinoza] *Solamente Spinoza (no así Descartes) concibe a Dios como «la unidad del pensar y del espacio»; ver* Spinoza: Ethica. *Pars II, 78 ss*. («Proposición I. El pensamiento es atributo de Dios o Dios es una cosa pensante./ Proposición II. La extensión es un atributo de Dios o Dios es una cosa extensa»).—*En cambio puede admitirse que para Descartes Dios es, en cierto modo, «lo primero [conocido]»; ver* Descartes: Meditaciones de prima philosophia. *Amstelodami, 1642. Meditatio III, 41 ss*. («… Porque si bien la idea de sustancia existe en mí por el hecho de que soy una sustancia no por ello existe en mí la idea de una sustancia infinita, puesto que soy finito, a no ser que esa idea procediera de una sustancia que es realmente infinita. / Ni debo pensar que yo no percibo lo infinito por una verdadera idea sino solamente por negación, como percibo el reposo y las tinieblas por negación del movimiento y de la luz; puesto que, por el contrario, entiendo manifiestamente que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita y que, en consecuencia, en mí la percepción de lo infinito es anterior, en cierto modo, a la percepción de lo finito, es decir, la percepción de Dios es anterior a la percepción de mí mismo. En efecto, ¿por qué entendería que dudo, que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy totalmente perfecto si en mí no existiera ninguna idea de un ser más perfecto por comparación con la cual conozco los defectos de mi naturaleza?»); *cf*. Descartes: Oeuvres. *VII, 45 ss*. <<

[38] 687 del espacio] *así Pa; Gr*: de lo sensible *W*: del ser (*No? Ed?*) <<

[176] 113:*688* igualmente en Leibniz] *Como en el caso de Descartes (ver nota anterior) tampoco en Leibniz pueden verificarse las afirmaciones de Hegel. Éste puede haber pensado en aquellos pasajes de Leibniz que conciben a Dios ciertamente como sustancia pero a la vez subrayan la diferencia entre Dios como sustancia originaria y las mónadas como sustancias creadas; ver especialmente* Leibniz: Monadologie. *48 en*: Leibniz: Opera, (ed. Dutens) *Tomus II, Pars I*.

(«Así solamente Dios es la unidad primitiva o la sustancia simple originaria; las mónadas creadas o derivadas son sus producciones y nacen, por decirlo así, Je las continuas fulguraciones de la divinidad limitadas por la receptividad de la creatura cuya esencia es ser limitada»). *Ver también la carta de Leibniz a Bierling del 12 de agosto de 1711 en*: Leibniz: Opera (ed. Dutens). *Tomus V, 374* («La mónada o sustancia simple en general contiene percepción y apetito y es o bien primitiva, es decir, Dios…»). <<

[177] 114:*723* dijeron] *La no concordancia del plural del verbo (dijeron) con el* singular del sujeto (Spinoza) revela una vacilación en cuanto a adjudicar a *Descartes o a Leibniz la concepción de la sustancia como «unidad del concepto y del ser». En estos autores no se trata de una unidad de univocidad sino de una unidad de analogía que evita el monismo de la sustancia; para Leibniz ver la nota precedente; para Descartes ver sus* Principia philosophiae. *Nunc demun hac Editione diligenter recognite et mendis expurgata. Amstelodami 1656.14* («LI… Por sustancia solamente podemos entender una cosa que existe de manera tal que no necesite de otra cosa para existir. Por cierto, una sustancia que no necesite de ninguna otra cosa solamente puede ser entendida como única, es decir Dios. Es evidente que todas las demás sustancias no pueden existir sino gracias al concurso de Dios. Por ello la palabra sustancia no puede aplicarse a Dios y a aquellas *unívocamente*, como se dice en la escuela, es decir, no puede entenderse distintamente un significado de esa palabra que sea común a Dios y a las creaturas. / LII. Pero la sustancia corporal y la mente, es decir, la sustancia pensante creada pueden ser entendidos bajo este concepto común, en cuanto que son cosas que para existir no necesitan sino el concurso de Dios…»); *cf*. Descartes: Oeuvres *VII1-1.24 ss. Para Spinoza ver la penúltima nota*. <<

[178] 111:*833* antes] *Hegel puede referirse tanto a la exposición de la religión consumada en la lección de 1821 (ver, en el presente volumen, p.* 1-94) *como a la exposición de la religión determinada en esta lección de 1824; aquí —como en el Ms— cada grupo de religiones es articulado en la estructura «concepto metafísico — representación concreta — culto». La segunda hipótesis es más probable, aun cuando Hegel pueda haberse dirigido a oyentes de las dos lecciones, como es el caso de Michelet*. <<

[39] 852 la determinación… representación] *así* GrW^{1}; W^{2}: las determinaciones necesarias que son inseparables de la representación. (*Va*)

<<

[40] 881 pensar… limitado] *Gr*: para un pensar convencional ni para este o aquel contenido limitado, *W*[2]: el reflexionar es también un pensar, pero también es contingencia para la cual el contenido es este o aquel contenido arbitrario y limitado; *(Va) Ho*: tampoco [para la conciencia] del pensar reflexivo cuyo contenido es algo simplemente contingente porque él mismo, en cuanto carente de contenido, debe recibir el contenido como algo dado. <<

[41] 902 Pensar… saber] *así De; W*^{2} eso es el puro palpitar en sí mismo *Ho*: El es el puro palpitar de sí en sí mismo. <<

[42] 905 El pensar… indeterminado] *así GrW¹; W²: Actu*, el pensar es ilimitado. (*Va*) <<

[43] 919 y… consiste] *así GrW*^{1}*; De*: Así eso consiste *W*^{2}: Pero lo universal también es, a su vez, movimiento en sí mismo y esto consiste <<

[44] 925 se ha elevado] *así GrW*^{1}*; W*^{2}: ha resultado. (*Va*) <<

[45] 927 El pensar… simple] *así GrW*^{1}*; De*: de manera que el pensar subjetivo [es] pensar simple. El *W*^{2}: El pensar subjetivo, el pensar del espíritu finito (*Va*) <<

[46] 963 el ser de una cosa] *Gr*: su ser <<

[47] 978 opuesto] *así Gr; W agrega*: y el entendimiento desnudo se considera grande por el hecho de amontonar cosas por el estilo (*No*) <<

(179) 121:*987* Goethe] *Ver* Goethe: Die Braut von Corinth, *versos 120-123* («El amor los reúne firmemente, / lágrimas se mezclan en su placer; / ansiosamente ella sorbe las llamas de su boca / uno sólo es conciente de sí en el otro»). <<

[180] 121:*4* Aristóteles] *Ver, en el presente volumen, la nota a 19:609*. <<

[181] 121:*8* platónicos] *Ver, en el present volumen, la nota a 19:621*. <<

[182] 121:9 Trimurti] *Ver la exposición de la religión de la fantasía en* Hegel: Lecciones. *II (especialmente Griesheim 1 286-288.295)*. <<

[48] 21 evanescente] *así W (Ed? No?) Gr*: diverso *De*: que desaparece <<

[49] 22 absolutamente] *así* GrW^1; W^2: absolutamente, no como antítesis inferior (*Va*) <<

[50] 28-30 subjetividad… divinidad] *así* GrW^1; W^2: forma infinita, la negatividad absoluta ha sido olvidada *o (Va)* <<

[51] 40 infantil] *así GrW*^{1}*; W*^{2}: infantil, natural. (*Va*) <<

[52] 44 no entra] *así GrDe; W*: no entra claramente (*No? Ed?*) <<

[183] 122:*48* Hemos dicho] *En esta lección no se encuentra un pasaje anterior al presente en el que el Padre sea denominado lo universal; ver, con todo*, p. 120, *944*. <<

[53] 49 lo abarcante, lo uno] *así De; GrW*: la particularidad eterna, abarcante, total *Ho*: abarca toda particularidad y carece de defecto <<

[54] 52 pero… saber] *así De; GrW*^{1}: pero *W*^{2}: pero lo universal en cuanto totalidad es, él mismo, Espíritu *(Va) Ho*: Así cada momento es, él mismo, totalidad, el Espíritu. <<

[55] 55 pero este… también] *así Gr; De*: Espíritu es el resultado y el presuponerse a sí mismo, es tanto lo último como <<

[56] 62 ha engendrado] *así Gr; De*: alimenta <<

[57] 69 la expresión] *así Gr; W*: el comienzo (*No? Ed?*) <<

[58] 76 interior] *así W (No? Ed); Gr*: exterior <<

[59] 84 alto] *así Gr; W agrega*: o malentendida (*No*) <<

[184] 123:*91*] *Ver, en el presente volumen, la nota a 22:739*. <<

[60] 95 las determinaciones… solamente] *así* W^2 *(Va? Ed?); Gr*W^1: lo existente, lo ὀν, <<

[185] 124:*101*] *Ver, en el presente volumen, la nota a 22:742*. <<

[186] 124:*106] Ver, en el presente volumen, las notas* a *22:745* y a *23:746*.
<<

[61] 114 contacto] *así GrW*^{1}*; W*^{2}: contacto con las cosas finitas (*Va*) <<

[187] 124:*118*] *Ver, en el presente volumen, la nota a 23:748*. <<

[188] 124:*123*] *Ver, en el presente volumen, la nota a 23:758*. <<

[62] 173-178 La Idea absoluta… divina] *así Gr y De; W*^{2}: En cuanto objetividad o en cuanto virtualidad de la Idea absoluta está acabada, no así el aspecto subjetivo, ni en sí mismo tal, ni tampoco la subjetividad en la Idea divina en cuanto que es para ella. (*Va*) <<

[63] 193-195 la diferencia… universalidad] *así De; Gr*: ser virtualmente la totalidad y ser puesto como otro. <<

[189] 126:*195*] *Ver, en el presente volumen*, p. 281 (*fragmento N.4*). <<

[64] 201 ser-diferente] *así De; Gr*: ser inmediato <<

[65] 223 en el tiempo… etc.] *así De; Gr*: en el tiempo, como los misterios; en aquél alaban los ángeles, sus hijos *W*^{1}: en el tiempo, como los misterios; en ellos viven los ángeles, sus hijos *(Ed) W*^{2}: pensado como anterior al tiempo, como el estado que existía cuando Dios era alabado por los espíritus bienaventurados y por las estrellas matutinas, los ángeles, sus hijos. (*Ed? Va?*) <<

[190] 121:*223*] *Ver Job 28, 4-7* («¿Dónde estabas tú cuando yo fundaba la tierra? Dilo si lo sabes. / ¿Sabes quién fijó sus medidas o quién tiró el cordel sobre ella? / ¿Sobre qué se afirmaron sus bases? ¿Quién asentó su piedra angular / entre el clamor a coro de las estrellas matutinas y las aclamaciones de todos los Hijos de Dios?»). <<

[191] 121:*229* Böhme] *Ver* Jacob Böhme: Theosophia revelata. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hocherleuchteten Deutschen Theosophi. *1715*. *Allí mismo*: Aurora, oder: Morgenröhte im Aufgang. *columna 149* («En su caída este potentísimo, espléndido y bello rey perdió su nombre auténtico; desde entonces se llama Lucifer, esto es, un repudiado por la luz de Dios. Su nombre inicial no había sido éste; al comienzo él había sido una creatura principesca o regia del corazón de Dios en la clara luz, el más bello de los tres reyes de los ángeles»). *178* («Dios lo creó así como rey de la luz y, puesto que había desobedecido y querido estar por encima de Dios entero, Dios lo vomitó de su trono y, en medio de nuestro tiempo, creó otro rey a partir de la misma divinidad — a partir de ahí fue creado el Señor Lucifer —… y lo puso en el trono real de Lucifer y le dio el poder y autoridad que tenía Lucifer antes de su caída; y este rey se llama Jesucristo y es Hijo de Dios e Hijo del Hombre…»).—*Ver además, en el presente volumen, la nota a 36:234*. <<

[66] 244 separación… idéntico] *así* W^2 *(Va); Gr*W^1: separación… finito; *Ho*: separación de lo idéntico <<

[67] 255 surge] *así De; Gr*: justifica <<

[68] 265 la conciencia inmediata] *así De; Gr: lo* inmediatamente particular
<<

[69] 368-373 Esto… ahí] *así Gr y De; W sigue a Ho*: Esto es personificado universalmente como el diablo. Éste, en cuanto lo negativo que se quiere a sí mismo, es ahí identidad consigo y por eso debe contener también lo afirmativo, como ocurre en Milton, donde el diablo, en su energía plena de carácter, es mejor que muchos ángeles del paraíso. <<

[192] 131:*370* el diablo de Milton] *La «fuerza de carácter» del diablo en el poema de* Milton: Paradise Lost *aparece claramente en los discursos de Satanás, ya en el primero de ellos dirigido a Belzebub; ver* Milton: El paraíso perdido. *Traducción J. Escoiquiz. Tomo I. Buenos Aires, 1940,* p. 26-27 («… Toda su rabia, toda su potencia / agotará, sin conseguir la gloria / de haberme reducido a su obediencia, / sin lograr que le doble la rodilla / o le pida perdón. Aunque a la silla / que en el cielo he perdido me volviera, / y al lado de su trono me pusiera, / bastara que viniese de su mano / el don, para que yo lo aborreciera. / Jamás estará ufano / de que lo adore yo. Mayor bajeza / sería que esta mísera caída / el adorar a aquel que ha vacilado / en su trono elevado / de este brazo al sentir la fortaleza. / pues que ser no puede destruida / de un hijo de los Cielos la existencia, / pues que ha dispuesto el hado / que este divino ser que poseemos / sea inmortal, sus iras despreciemos. / De esta misma desgracia a la experiencia, / sin abatir nuestro ánimo indomable, / una lección preciosa deberemos / de cautela y prudencia, / para hacer una guerra interminable, / por arte, si por fuerza no es posible, / a ese enemigo hasta ahora tan terrible. / Esta esperanza debe dar aliento / a los nuestros, y más en un momento / en que, de su victoria envanecido, / triunfa en el cielo solo y sin rivales, / desprecia nuestras fuerzas desiguales / y no recela ser acometido / dejándonos el tiempo suficiente / para adoptar el medio más prudente»,).—*Por las citas en sus lecciones sobre filosofía del arte (W 10/3. 372.416) cabe presumir que Hegel leyó el poema en alguna de las traducciones alemanas como la de F. W. Zachariae, t. 1. Altona 1760*. <<

[70] 383 de aquello… hombre] *así Gr; De*: del espíritu <<

(193) 132:*410* Biblia] *Ver Génesis 3, Z-7*. <<

[71] 417 mal] así GrW^1; W^2: juicio (Va) <<

[72] 441 oposición] *así De; GrW*: objeto <<

[73] 443-447 En… salud] *así Gr; Ho*: Esta separación es la fuente de todo mal — el vaso envenenado del que hombre bebe muerte y podredumbre; este punto del establecerse como lo malo es simultáneamente la fuente de la reconciliación. Porque el ponerse como malo es virtualmente superación de lo malo. <<

[74] 455 Se… divino] *así GrW*^{1}*; W*^{2} *agrega*: que podría haber tenido un contenido cualquiera. En cambio, aquí el mandamiento posee como contenido esencial justamente este conocimiento. *Ho resume*: Lo malo posee aquí la forma determinada de aparecer como transgresión de un mandamiento divino. <<

[194] 133:*463*] *Ver Génesis 3, 22*. <<

(195) 133:*466* ironía] *Hegel pudo referirse a la interpretación de Herder en*: Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts. *t. II, Riga 1776. 108 ss.; cf*. Herder: Sämtliche Werke, *t. 7. Berlín 1884. 108 ss. («Y el Señor Dios los vistió y dijo: Mira a Adán que sabe el bien y el mal*, *como uno de nosotros*. Ciertamente las palabras también eran una burla a la pareja en su nuevo atuendo: “Quisisteis llegar a ser dioses y ahora habéis llegado a ser animales. En verdad, como uno de los Elohim”… La primera ironía en la tierra atañe a un vestido… Y tú, el hijo refinado de esta ruda madre, una piel de animal, que no conoces más a ella ni a ti mismo, *bienestar, Estado, magnificencia, decoro* exterior, aquí florece para siempre tu primera palabra de bienvenida y de alabanza: fue una burla de su dueño» <<

(196) 133:*468*] *En el Ms Hegel atribuye a]. F. von Meyer esta explicación superior; ver, en el presente volumen, la nota a* 4*3:497*. <<

[75] 472 divinidad] *así Gr; De*: espiritualidad <<

[197] 133:*474*] *Ver Génesis 3, 16-19*. <<

[198] 133:*478*] *Ver Génesis 3, 22-24*. <<

[76] 488 ser-cabe-sí] *así GrDeHo; W*: ser-para-sí (*No? Ed?*) <<

[77] 517 duración] *así De; W^2 agrega*: como duran las montañas (M^2)(199)
<<

[199] 134:*nota*] *Ver, en el presente volumen, p. 281 (fragmento N 3)* <<

[78] 523 que] *así De; GrW*: de modo que <<

[79] 530 al Espíritu absoluto] *así De; GrW*: el espíritu universal <<

[80] 531 inicialmente otra cosa] *así De* (inicialmente) *con Gr* (otra cosa); *W*[2]: su ser virtual, otra cosa para él (*Va*) <<

[200] 5:*544* mónada desnuda] *Hegel alude a* Leibniz: Monadologie. *24* («De ahí se ve que permanecemos en un estupor perpetuo cuando en nuestras percepciones no obtenemos nada de peculiar, de distinto y de gusto superior. Ése es el estado de las mónadas desnudas».). <<

[81] 554 alma… profundidad] *así GrW; De*: alma abstracta <<

[82] 574 En… parcial] *así GrW*[1]*; W*[2]: La reconciliación que hasta ahora encontrábamos en este punto de vista es solamente parcial y por ello es insuficiente. (*Va*) <<

[83] 596 y] *Gr*: o <<

[84] 625 comunidad] *Gr*: gracia <<

[85] 643 contenido] *así Gr; W agrega*: el contenido es espíritu, sustancia *[Gehalt] — (No)* <<

[201] 138:*647* Fichte y Kant] *Hegel se refiere a un argumento kantiano que pertenece sobre todo al contexto de la doctrina de los postulados; ver* Kant: Kritik der praktischen Vernunft. *226 s*. («El único deber aquí es tratar de producir y promover en el mundo el bien supremo cuya posibilidad, en consecuencia, puede ser pensada pero no es pensable por nuestra razón sino sobre el presupuesto de una inteligencia suprema; por lo tanto el admitir su existencia se conecta con la conciencia de nuestro deber aun cuando esta admisión pertenezca como tal a la razón teórica; esta admisión puede denominarse *hipótesis* solamente en relación con la razón teórica en cuanto fundamento de explicación; en cambio, en relación con la inteligibilidad de un objeto propuesto por la ley moral (el bien supremo) junto con una apetencia de intención práctica puede ser llamada *fe* y, ciertamente *fe de la razón* pura, porque la fuente de la que proviene es meramente la razón pura…»); *cf*. Kant: Werke, *t. 5. 126.— Ver también* Kant: Kritik der Urteilskraft. *Berlín und Libau 1790. 419 ss*. («En consecuencia debemos admitir una causa moral del mundo (un Hacedor del mundo) para proponernos un fin último según las leyes morales y, en la misma medida, es decir, en el mismo grado y por la misma razón por la que este fin último es necesario, también es necesario aquél, es decir, es necesario que exista Dios»,)/ *cf*. Kant: Werke *t. 5, 450.—Para Fichte ver especialmente* Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung. *en: Philosophisches* Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. *Jena und Leipzig 1798. t. 8/1, 15 ss. Cf*. Fichte: Gesamtausgabe. *5.354 ss*. («Si no atendéis más a las exigencias de un sistema fútil y si en cambio interrogáis a vuestro propio interior descubriréis que aquel orden del mundo es lo absolutamente primero de todo conocimiento objetivo así como vuestra libertad y destino moral es lo absolutamente primero de todo lo subjetivo; de modo que todo el conocimiento objetivo restante debe ser fundamentado y determinado por aquel mientras que él no puede ser determinado en absoluto por ningún otro porque más allá de él no se da nada. No podéis poner a prueba aquella explicación sin que en vosotros mismos

menoscabéis el rango de aquella admisión y la hagáis vacilar»,).—*Ver también* Fichte: Apellation an das Publikum über die durch ein Kurf. Sachs. Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Aeusserungen. *Jena und Leipzig, Tübingen 1799, 42 ss. Cf.* Fichte: Gesamtausgabe, *5.429* («Es absolutamente imposible que el hombre actúe sin vistas a un fin. En la medida en que él se determina a actuar surge en él el concepto de algo futuro que se seguirá de su acción y éste es precisamente el concepto de fin. Aquel fin a alcanzar mediante la intención del deber no es ningún goce — esto es lo que vosotros queríais decir y tenéis razón; se trata de la afirmación de la dignidad debida a la razón. Juntan cosas absolutamente inconciliables aquellos que dicen: aun cuando uno dude de Dios y de la inmortalidad debería empero cumplir con su obligación»). <<

[86] 658 La… aquel] *De*: La unilateralidad que aparece como actividad, etc., del sujeto es solamente un momento y no es nada sino aquel GrW^1: y que solamente con ello la intelección, la actividad y el sujeto tienen consistencia, para sí son nada y solamente existen sobre la base de aquel W^2: y con ello la intelección, la actividad del sujeto no son nada para sí, sólo existen y tienen consistencia sobre la base de aquel (*Va? Ed?*) <<

[87] 679-684 esta profundidad… es] *así Gr; De*: un ser-ahí sensible en cuanto absolutamente excluyente, <<

[88] 707-708 las… diversas] *así W (No? Ed?); Gr*: la unidad de la naturaleza divina y humana no es diversa <<

[202] 140:*725*] *Ver Génesis* 1, *26-27; 5, 1*. <<

[203] 40:*726* antes] *Ver la exposición del «primer elemento» en pp*. 117-125.
<<

[204] 140:*742* se dice] *Ver Gal*, 4, *4*. <<

[89] 782 son… universal] *así Gr; W^1*: hay exterioridad mutua y esto [es] ámbito del pensamiento universal *(Ed?) W^2*: el ámbito del pensamiento universal y la particularización y desarrollo están separados (*Va*) <<

[205] 141:*785* Reino de Dios] *Ver, entre otros pasajes, Marc*. 1, *15*. <<

[90] 805 mi madre] *Gr*: mi hermano <<

[206] 142:*815*] *Ver Mateo* 6, *34* («Así que no os preocupéis del mañana; e] mañana se preocupará de sí mismo. Cada día tiene bastante con su propio mal»). <<

[207] 142:*825* el amor] *Ver Mateo* 22, 38. <<

[91] 860-861 lo… esto] *así De; Gr*: la subjetividad absoluta y simplemente afirmativa y universal; esta <<

[208] 143:*867* herejes] *Hegel probablemente piensa en las doctrinas gnósticas tal como podía conocerlas a través de* Neander: Gnostische Systeme. *43 ss*. («Pero Basílides no pudo coincidir con la doctrina del redentor humano divino tal como había sido enseñado por los apóstoles y como había sido propagada en la Iglesia universal que siempre conserva una sola cosa esencialmente cristiana. La doctrina de la aparición de lo divino en figura de siervo, de un χριστός ἐν σαρκι, de un redentor crucificado era un escándalo para los judíos, no solamente para los político-carnales, sino también para los mágico-teosóficos. En consecuencia, para aquellos que, pese a lo antedicho, estaban conmovidos por lo divino y majestuoso en la vida y en la obra de Jesús y se sentían apremiados a reconocer en él al redentor divino les quedaban solamente dos hipótesis: o bien aplicar a la aparición del redentor divino en la persona de Jesucristo el punto de vista de los teósofos judíos acerca de las teofanías del Antiguo Testamento como encubrimiento de lo divino en apariencias sensibles, el así llamado docetismo, o bien distinguir entre un espíritu celeste redentor y el hombre Jesús que era utilizado por aquél como un instrumento para actuar entre los hombres») *49 ss*. («Por el contrario, Basílides no pudo dar cabida en su sistema a la pasión de Jesús, la cual, según la doctrina universal de la Iglesia fue considerada como el centro de la obra de la redención. La pasión no podía alcanzar al auténtico redentor, al redentor celeste; pero el hombre Jesús conectado con aquél no pudo padecer para beneficio de la humanidad porque simplemente nadie puede padecer por otro…contraría al justo orden mundano que algún ser padezca sin merecerlo; por consiguiente tampoco Jesús [padeció sin merecerlo] y tampoco pudo, en cuanto hombre, quedar libre del mal aun cuando era el más perfecto de todos, porque todo hombre lleva consigo una naturaleza luminosa manchada con la materia del mal.»)
<<

[209] 3:*869* Dios ha muerto] *Ver, en el presente volumen, la estrofa del himno de J. Rist en la nota editorial a* 235*:196*. <<

[92] 878 negación] así Gr; De: Encarnación <<

[93] 887 se] así GrW^1, De parecido; W^2: lo (Va) <<

[210] 145:*927*] *Ver Juan 4,48* («Si no veis signos y prodigios no creéis»). <<

[94] 931-934 el verdadero… sensitiva] *así Gr; De*: La vida ya es el espíritu mismo, es ya el milagro respecto de la naturaleza inorgánica, y el espíritu [es milagro] respecto de la naturaleza meramente animal. <<

[95] 939 Pero… espiritual] *así Gr con De; W*[2]: Ésa es también la confirmación que es una potencia en sentido espiritual y no una potencia exterior como la de la Iglesia respecto de los herejes (*Va? Ed?*) <<

[96] 946 del concepto] *así Gr; W*^{1}: que es el concepto (*No?*) <<

[97] 958 conserva… hecho] *así GrW; De*: lo conserva en el hecho mismo <<

[98] 963 manera] *así* GrW^1; W^2 *agrega*: como la aparición de la sustancia en el Lama *Ho*: como en India o como en el Lama <<

[99] 970 reliquias… sagradas] *así Gr; De*: reliquias. W^1: reliquias, etc. W^2: y, ciertamente, no como obras de arte, sino como imágenes milagrosas, simplemente en su ser-ahí sensible. Y entonces lo que puede satisfacer la apetencia sensible no es solamente la corporalidad o el cuerpo de Cristo, sino lo sensible de su presencia corporal en general, la cruz, los lugares por donde él anduvo. A esto pertenecen las reliquias, etc. (*Co*) <<

[100] 978 que es… interior] *así Gr,* W^1 *parecido;* W^2: en cuanto complementación suya, pero el retorno esencialmente absoluto es el giro de la exterioridad; es *(Va) Ho*: El retorno absoluto es el giro de la representación a la subjetividad espiritual <<

[211] 146:*978* Consolador] *Ver Juan 16,7* («Os digo la verdad: Os conviene que yo me vaya; porque si no me voy no vendrá a vosotros el Consolador; pero si me voy os lo enviaré»); *cf. 14,16.26; 15,26*. <<

[101] 16 finito] *así GrOe; W*: infinito (*Ed?*) <<

[212] 148:*29*] *Ver, en el presente volumen*, *p*. 146, *950-980*. <<

[102] 70 es para… inmediata] *así* W^2 *(Va? Ed?); GrW*^{1}: es conciencia inmediata <<

[103] 90 su… suyo] *así De; GrW*[1]: su conciencia *W*[2]: sino su subjetividad, su figura interior, su sí mismo (*Va*) <<

[104] 92 Idea] *así* GrW^1; W^2 *agrega*: sino en su elemento propio (*Va*) <<

[105] 94 en el… comunidad] *así De; GrW*^{1}: en el hombre *W*^{2}: para la comunidad <<

[106] 98 lo singular] *así GrW*^{1}*; W*^{2}: fe en lo singular (*Va*) <<

[107] 102-105 entonces… espiritual] *así Gr con De;* W^1 *sigue a Gr*: La forma que es finita desaparece entonces ante la sustancialidad. Se trata de la transformación de la (W^1 representación *Ed*) aparición sensible en el saber acerca de Dios. W^2: pero en cuanto subjetividad él está separado de la sustancialidad. Ahora la aparición sensible es transformada en saber acerca de lo espiritual. *(Va) Ho*: la subjetividad en cuanto separada de la sustancialidad; <<

[108] 137 fenómenos] *así GrW^1, De parecido; W^2 agrega*: el asunto no es planteado como si los milagros de Cristo, su resurrección y ascensión en cuanto fenómenos exteriores y sucesos sensibles no gozaran de suficientes testimonios (*Co*) <<

[1091] 142 se lleva a cabo… acreditación] *así De; W*^{2}: y aunque se lleve a cabo mediante testimonio o intuición, (*Va*) <<

[110] 148 dudar] *así* GrW^1; W^2: y es posible tratar los escritos sagrados como escritos profanos en lo que atañe a lo meramente exterior e histórico sin que sea necesario desconfiar de la buena voluntad de los que dan testimonio. (*Co*) <<

[111] 156 ser pospuestos… espíritu] *así De; GrW*^{1}: ser reducidos a la apetencia del espíritu *W*^{2}: ser pospuestos respecto de la apetencia del espíritu (*Va*) <<

[213] 151:*165* Kepler] *Ver* J. Kepler: Harmonice mundi, *en*: Johannes Kepler: Gesammelte Werke. *t. 6. München 1940.302* («Pero es certísimo y exactísimo que la proporción que hay entre los tiempos periódicos de dos planetas cualesquiera es precisamente una vez y media la proporción de las distancias, es decir, de sus órbitas…»). <<

[112] 173 se ha vuelto notorio] *DeGr*W^1 *parecido;* W^2: por inducción, con estas leyes se ha vuelto notorio (*Va*) <<

[113] 173 ante] *De*: para <<

[114] 183 onírica] *así Gr*W^1*;* W^2 *agrega*: de la vida terrestre (*Va*) <<

[214] 152:*186*] Hegel *se refiere a las pruebas cosmológicas y físico-teológicas desarrolladas en la segunda parte de la lección de 1824; ver* Hegel: Lecciones *II (Griesheim I 204-208 y II 50-60)*. <<

[115] 205 espíritu] *así Gr; W agrega*: para la fe (*No*) <<

[116] 216 el Cristo… retirado] *así De; Gr*: Cristo en la carne fue retirado *W*: Cristo fue retirado a la carne (*No? Ed?*) <<

[117] 217 Espíritu] *así GrDeW*^{1}*; W*^{2} *agrega*: porque ahí está consumada toda la historia y es intuida la imagen entera del Espíritu (*Va*) <<

[118] 251-261 Es posible… esencial] *así Gr con De;* W^2: Es posible que se dé también un punto de vista que se detiene en el Hijo y en su aparición. Así ocurre en el catolicismo donde a la potencia reconciliadora del Hijo se agregan María y los santos y donde el Espíritu más bien está solamente en la Iglesia en cuanto jerarquía y no en la comunidad. Pero ahí lo segundo en la determinación de la Idea permanece en la representación más bien que espiritualizado. O bien el Espíritu es sabido no tanto objetivamente, sino sólo en el modo subjetivo como él es la Iglesia en el presente sensible y como vive en la tradición. El Espíritu en esta figura de la realidad efectiva es en cierto modo la tercera persona. (*Co*) <<

[119] 289 en sí… relación] *así Gr; W*: virtualmente [*an sich*] este contenido de fe (*No? Ed?*) <<

[120] 290 a partir… Cristo] *así De con Gr; W*: mediante las palabras de la Biblia (*No? Ed?*) <<

[121] 291 comunidad] *así Gr, DeW*[1] *parecido; W*[2] *agrega*: Además no es el presente sensible, sino el Espíritu aquel que enseña a la comunidad que Cristo es el Hijo de Dios, que él reside en el cielo a la derecha del Padre. Eso es la interpretación, el testimonio y el decreto del Espíritu. Si pueblos agradecidos desplazan a sus bienhechores apenas por debajo de las estrellas, el Espíritu ha reconocido la subjetividad como momento absoluto de la naturaleza divina. La persona de Cristo ha sido decretada como Hijo de Dios por la Iglesia. (*Co*) <<

[122] 295 sí?] *así Gr; W agrega*: ésta es la cuestión. (*No? Ed?*) <<

[123] 295 Este… presente] *así De; Gr*: este contenido *W*: El verdadero contenido de la fe cristiana (*No? Ed?*) <<

[124] 303-308 La comunidad… divina] *así Gr con De;* W^2: La permanencia de la comunidad es su perenne y eterno devenir que se fundamenta en el hecho de que el Espíritu consiste en conocerse eternamente, en apartarse de sí hasta el foco finito de la conciencia singular y, a partir de esta finitud, recogerse y captarse en cuanto que en la conciencia finita surge el saber acerca de su esencia y, en consecuencia, la autoconciencia divina. El Espíritu exhala su aroma del fermento de la finitud, en la medida en que ésta se transforma en espuma. (*Co*) <<

[125] 336 parido de sí mismo] *así Gr; De*: engendrado de sí mismo *W*: parido de sí mismo; él existe solamente como el renacido. (*No*) <<

[126] 338 parto] *así GrW^1; W^2 agrega*: de la comunidad en general (*Va*) <<

[215] 157:*348*] *Aquí Hegel insinúa brevemente su crítica a Kant y Fichte fundamentada más en detalle en otros pasajes, por ejemplo, en las lecciones sobre historia de la filosofía* (Werke. *15.593 y 633). Hegel no admite que el bien quede confinado a la actividad moral del sujeto individual y que sea realizado solamente en un progreso indefinido. Los pasajes de Kant y de Fichte aludidos por Hegel han sido citados y reproducidos en la primera parte de las lecciones; ver* Hegel: Lecciones. *I, nota a 234:754*. <<

[216] 157:*353* religión persa] *Ver* Hegel: Lecciones. *II (Griesheim I. 315 ss.)*.
<<

(217) 157:*355*] *Hegel alude a la distinción kantiana entre mundo de los sentidos y mundo del entendimiento llevada hasta un dualismo que no permite ver cómo la libertad ética pueda hasta ejercer una causalidad en el mundo sensible; ver, entre otros pasajes*, Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. *Riga 1785; cf*. Kant: Werke. *t. 4.452 («…* por eso él [el ser racional] posee dos puntos de vista desde los cuales puede considerarse a sí mismo y conocer las leyes del empleo de sus fuerzas y de todas sus acciones, *primero*, bajo las leyes naturales (Heteronomía) en cuanto pertenece al mundo de los sentidos y, *segundo*, en cuanto pertenece al mundo inteligible, bajo leyes independientes de la naturaleza, fundamentadas meramente en la razón y no empíricamente») *458* («Pero entonces la razón transgrediría todos sus límites cuando se atreviera a explicar cómo la razón pura pudiera ser práctica, lo cual coincidiría plenamente con la tarea de explicar *cómo es posible la libertad*»). <<

[218] 157:*362*] *Ver Mateo 12,31; ver también la nota a 75:544*. <<

[127] 369 que… enfrentarlo] *así Gr; De*: nada que pueda limitar su energía
<<

[128] 381-385 El primer… particular] *así Gr; De*: Este sí mismo el átomo de lo puntual, consiste precisamente en superarse en cuanto a su mismidad inmediata; el proceso que es justamente el espíritu <<

[129] 391 ciudadanos] *así Ms; Gr*: en adelante [*fürder*]; *De*: miembros <<

[130] 445 representación… etc.] *así Gr; De*: representación *W*: representación (*W*[1]: en la doctrina), apetencias, impulsos, existencia mundana en general, (*Va*) <<

[131] 455 turbias] *así Gr; W*: amor, turbias (*No? Ed?*) <<

[219] 161:*509* antes] *Ver, en el presente volumen p. 134*. <<

[132] 565-567 el proceso… absoluta] *así Gr con De; W*: es unidad de ambos, gracia divina y libertad humana — eso es todo (*Ed? No?*) <<

[133] 595 tiene conciencia] *Gr*: la conciencia tiene <<

[134] 603-606 La… destinada a] *así Gr con De;* W^1 *parecido;* W^2: El otro desarrollo de este punto de vista consiste entonces en que el sujeto no es para sí respecto de la unidad en la que se ha vaciado; por el contrario, no mantiene su particularidad, sino que se da solamente la determinación de *(Va); Ho*: Por eso la subjetividad se convierte, de su arbitrariedad, a la unidad abstracta en la que se ha vaciado para no conservarse y para subsistir solamente en ella; con la totalidad de sus intereses particulares de <<

[135] 615 que determina] *así* *GrW*^{1}*;* *W*^{2}: que pone esta relación con el Uno *(Va); Ho*: que pone esta relación <<

[136] 627 La diferencia] *así* GrW^{1}; W^{2}: No es reconocido ningún muro divisorio entre los creyentes y entre éstos y Dios. Ante Dios la distintividad (*Co*) <<

[134] 656 la elevación… etc.] *así Gr;* W^1 *parecido,* W^2: la aparición de Dios en la carne, la elevación de Cristo a Hijo de Dios, la transfiguración de la finitud del mundo y de la autoconciencia en autodeterminación infinita de Dios. (*Co*) <<

[138] 657-665 La diferencia… beneplácito] *así Gr con De; W*^{1} *parecido; W*^{2}: El cristianismo vale solamente como doctrina y Cristo vale solamente como enviado de Dios, como maestro divino, un maestro como Sócrates,[(220)] un poco superior a éste porque existió sin pecado. Pero esto es insuficiente. Cristo era o bien un mero hombre o bien el Hijo del hombre. En consecuencia no queda nada de la historia divina y de Cristo se habla como en el Corán.[(221)] La diferencia que media entre este grado y el mahometismo consiste en que el último, cuya intuición se baña en el éter de la ilimitación, abandona absolutamente, en cuanto independencia infinita, todo lo particular, goce, estamento, saber propio, toda vanidad. Por el contrario, el punto de vista de la Ilustración intelectualista, dado que para ella Dios está más allá y no mantiene ninguna relación afirmativa con el sujeto, caracteriza al hombre abstractamente, para sí, de modo que él reconoce lo universal afirmativo solamente en cuanto que está él, pero en él lo posee sólo abstractamente y por eso se limita a retirar de la contingencia y arbitrariedad el cumplimiento del universal. (*Co*) <<

[220] 165:*nota* Sócrates] *Hegel critica el paralelismo entre Sócrates y Jesús que había sido desarrollado en diferentes corrientes de la Ilustración; de esta amplia literatura Hegel pudo conocer especialmente a* J. A. Eberhard: Neue Apologie des Sokrates. *Frankfurt und Leipzig 1772*; Fr. V. Reinhardt: Versuch über den Plan den der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschen entwarf. *1781. Sobre este tema, ver* Benno Böhm: Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewusstseins. *Leipzig 1929[1], especialmente p. 134-154. No es fácil determinar cuál de aquellas corrientes es criticada aquí por Hegel, sobre todo si se tiene en cuenta que en algunas de ellas Sócrates es considerado un santo e incluso sin pecado*. <<

[221] 165:*nota* Corán] *Es improbable que Hegel haya leído directamente el Corán. El Corán reconoce a Jesús como uno de los enviados de Alah (2,81. 130.254 etc.), iluminado por el Espíritu Santo (ib.), allegado a Alah (3,40; 4,156); más aún, a diferencia del ala radical de la Ilustración, le reconoce un origen sobrenatural (3,40 ss.; 19,16 ss.; 21,91) semejante al de Adán (3,52); en cambio impugna la filiación divina de Jesús (5,19.76; 9,30 ss.) y rechaza el dogma trinitario por considerarlo un triteísmo (4,169; 5,77.116).*
<<

[139] 658 no ha sido… arbitrariedad] *así Gr (conservada*] *Gr: abandonada); W^1*: en el mahometismo la reflexión subjetiva conserva para sí la plenitud de su contingencia y arbitrariedad (*Ed*) <<

[140] 691 el cielo… cognoscente] *así GrW*^{1}*; De*: el espíritu y el cielo; *W*^{2}: el cielo y el espíritu cognoscente (*Va*) <<

[141] 698 mediar… relaciones] *así De; GrW*: establecer la relación con los dos grados precedentes. <<

[142] 698 religiosa] *así GrDe; W*: piadosa (*No? Ed?*) <<

[222] 166:*703* átomos] *Esta expresión contiene una reminiscencia de la crítica dirigida por Hegel en la época de Jena a Schleiermacher en* Glauben und Wissen: *cf. GW 4,386:21. Esta crítica pudo estar motivada por la concepción eclesiológica de Schleiermacher en el cuarto de sus Discursos sobre la religión; ver* Schleiermacher: Ueber die Religión. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. *Berlín 1799* <<

[143] 707 saber] *así Gr; W agrega*: cómo se encuentra ahí (*No? Ed?*) <<

[223] 167:*727* envidioso] *En la primera parte de las lecciones, Hegel se refiere a Platón y Aristóteles para refutar este punto de vista; ver* Hegel: Lecciones. *I,nota a 263:494*. <<

[144] 728 conocerlo cuando] *así Gr; W*: creer en El aún cuando todavía (*No*)
<<

[145] 734 Por… filosofía] *así Gr; W*: En la filosofía, que es teología, únicamente (*No*) <<

[146] 737 necesarias.] *así Gr; W*^{2} *agrega*: y volver a encontrar la verdad y la Idea en la religión manifiesta. (*Va*) <<

[147] 746 la comunidad de la filosofía] *así Gr; De*: [el estamento] de la comunidad, de la filosofía *W*: el grado de la filosofía *(No? Ed?) Ho*: la comunidad filosofante. <<

[1] 3 Lo primero… concepto] *W*: Ahora hemos llegado al concepto realizado de la religión, a la religión consumada en la que el concepto mismo es su propio objeto.—Hemos definido a la religión, más precisamente, como autoconciencia de Dios; la autoconciencia posee, en cuanto conciencia, un objeto en el cual es consciente de sí misma; este objeto es también conciencia, pero conciencia en cuanto objeto y, en consecuencia, conciencia finita, una conciencia diversa de Dios, de lo absoluto; en esta forma de conciencia hay distintividad y, con ello, finitud; Dios es autoconciencia; El se sabe en una conciencia diversa de él la cual es virtualmente consciente de El, pero también es consciente de El actualmente en cuanto que sabe su identidad con Dios — una identidad que está mediada por la negación de la finitud.— Este concepto constituye el contenido de la religión. Dios es: diferenciarse de sí mismo, ser objeto para sí pero ser simplemente idéntico a sí mismo en esta diferencia — el Espíritu. Este concepto está realizado ahora; la conciencia sabe este contenido y se sabe simplemente implicada en este contenido; ella misma es momento dentro del concepto que es el proceso de Dios. La conciencia finita no sabe a Dios sino en cuanto que Dios se sabe en ella; así Dios es Espíritu y, ciertamente, el Espíritu de su comunidad, es decir, de aquellos que lo veneran. Eso es la religión consumada, el concepto que se ha vuelto objetivo. Aquí es manifiesto lo que es Dios; El no es un más allá, un desconocido, porque El ha manifestado a los hombres lo que El es, no solamente en una historia exterior, sino en la conciencia. Aquí tenemos, pues, la religión de la manifestación de Dios, en cuanto que Dios se sabe en el espíritu finito. Dios es simplemente manifiesto. Ésta es aquí la situación. La transición era lo que habíamos visto, cómo este saber de Dios en cuanto espíritu libre todavía quedaba afectado de finitud e inmediatez en cuanto al contenido; esta finitud tuvo que ser eliminada por el trabajo del espíritu; ella es lo nulo; hemos visto(224) cómo esta nulidad se manifestó a la conciencia. La desdicha, el dolor del mundo, eran la condición, la preparación del aspecto

subjetivo para la conciencia del espíritu libre en cuanto absolutamente libre y, con ello, del Espíritu infinito.

Ante todo nos detendremos A. en lo universal de esta esfera. (*1831*) <<

[224] 170:*nota* hemos visto] *Esto remisión de W. pertenece a la lección de 1831 (comparar con St 39 en p. 261, 11-17 del presente volumen); Hegel se refiere al final de la exposición de la religión romana en la lección de 1831; ver* Hegel: Lecciones, *II (St. 39)*. <<

[2] 41 misma] *así también W; L agrega*: surge en ella la otra determinación. La conciencia de Dios significa a la vez que la conciencia finita tiene como objeto este Dios que es su esencia, lo conoce como su esencia y se lo objetiva. Entonces (*1827?*) <<

[3] 46 religión] *así L: BoHuAn parecido; W agrega*: Así tenemos dos cosas, la conciencia y el objeto; pero en la religión que se colma de sí misma, que es manifiesta y que se ha captado a sí misma, la religión es el contenido mismo, el objeto, (*1831*) <<

[225] 171:*55* Idea] *Ver especialmente* Hegel: Wissenschaft der Logik. *GW 12.173 ss.; cf. WL II 407 ss. y traducción Mondolfo 665 ss*. <<

[4] 59 mismo.] *así BoHuAn; LW agregan*: o bien — en cuanto que llamamos fin al concepto — es el fin cumplido y llevado a cabo, el fin que es a la vez objetivo. (*1827?*) <<

[5] 62 objetivada.] *así Bo; L agrega*: Ella es tal como era antes en cuanto concepto y sólo en cuanto concepto, o tal como antes ella era nuestro concepto. *W parecido (1827?)* <<

[6] 116 no… nada] *Así HuW; L*: posee y contiene algo <<

[7] 121 modo.] *Así LHuAn; W agrega*: Esto ocurre también en la religión. (*Va*) <<

[89] 124 ley racional] *así L; W*^{2}: lo positivo en cuanto forma y como ley de la libertad. (*Va*) <<

[893] 138 y estos… aquello] *L*: y éstos deben acreditar que este individuo *Hu*: de modo que el individuo hizo esto o aquello; *An*: de modo que el individuo W^1: la acreditación de que el individuo *(Va)* W^2: que deben demostrar la divinidad del individuo que revela y que el individuo (*Va*) <<

[226] 173:*142* antes] *Ver* Hegel: Lecciones *t. I 289 ss*. <<

(227) 174:*162* Moisés] *Ver Exodo 7,9-13; 8,3; cf. 8,12-14, 9,8-12*. <<

[228] 174:*164*] *Jesús dirige el reproche a los fariseos en Mt 12,38-40 (junto con una velada alusión a su futura resurrección); de esta manera, Jesús reprueba solamente los milagros espectaculares*. <<

[229] 174:*167*] *Ver Mateo 7,22-23* («Muchos me dirán en aquel Día: Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre y en tu nombre expulsamos demonios y en tu nombre hicimos muchos milagros? Y entonces les diré: ¡Jamás os conocí!…»). *Jesús se refiere al día del juicio final*. <<

[10] 167 muerte] *Así An; L*: resurrección <<

[11] 204 bases] *así L; W agrega*: y principios <<

[12] 213 convencerse] *Así Bo; LW*^{1}: tener conciencia *(Va) W*^{2}: tener una verdadera convicción (*Va*) <<

[13] 214 pensante.] *Así BoAn; Hu parecido; LW agrega*: Así las pruebas de la existencia de Dios han sido aducidas como la única manera de saber la verdad, de estar convencido. (*Va*) <<

[14] 225 Aquella] *L*: Pero en estas diversas formas del testimonio del espíritu hay también, en general, algo positivo. Aquella *W*[2] *parecido (1827?)* <<

[15] 225-232 Aquella… concepto] *Así L con HuAn; W*^{2}: La simpatía, esta certeza inmediata, es ella misma, en razón de su inmediatez, algo positivo y el razonamiento que parte de algo establecido y dado tiene las mismas bases. *(Va) Ver la nota siguiente* <<

[230] 175:*225* en primer lugar] *Ver, en el presente volumen, p. 174, 182*. <<

[16] 239 Por cierto] *L*: Asimismo, en un razonamiento que, como hemos observado en segundo lugar, posee un fundamento fijo, un presupuesto, este fundamento es algo positivo, puesto, dado; el razonamiento posee un fundamento que no se ha investigado a sí mismo, que no ha sido producido por el concepto. Por cierto, *(1827?) Ver la nota anterior*. <<

[17] 256 una… instruida] *así LBoAn; W*: entonces una ulterior instrucción en la religión (*Va*) <<

[18] 266 teología] *Así LariW*^{1}*; Hu parecido;* W^2 *agrega*: Goeze,[231] el celóte luterano, poseía una famosa colección de Biblias; también el diablo cita la Biblia, pero eso precisamente no configura todavía al teólogo. (*Co*) <<

[231] 177:*nota Goeze*] *Hegel se refiere al pastor Johann Melchior Goeze de Hamburgo, el «bibliólatra» vapuleado por Lessing en su* Anti-Goeze (*cf*. Lessing: Sämtliche Schriften. *t. 13 Leipzig. 1897. p. 142 y 195. Hegel debió conocer el dato a través de este escrito de Lessing (cf*. Lessing: Vermischte Schriften. *t. 6 Leipzig 1791. 159 y 195) y no a través del escrito de* Goeze: Versuch einer Historie der gedruckten Niedersächsischen Bibeln vom Jahr 1470 bis 1621. *Halle 1775*. <<

[19] 281 la explicación… años] *Así Hu; An*: ya hace mil años *L*: la primera explicación en los tiempos iniciales de la Iglesia *W*: la primera explicación (*Va*) <<

[20] 285 Dios.] *L agrega*: Aquel que tiene en la cabeza esos prejuicios ¡cómo deberá distorsionar la Biblia! Ellos son agregados ahí aun cuando la religión cristiana consista en conocer a Dios y sea la religión en la que Dios se ha revelado y ha dicho lo que El es. *W parecido (1827?)* <<

[232] 177:*285*] *Ver, en el presente volumen, las notas a 36:239 y a 92:143*.
<<

[21] 314 o bien ella incurren en] *así L; W*[1]: o bien ella es *(Va) W*[2]: o bien ahí no hay seriedad sino (*Va*) <<

[22] 324 es… real] *L*: es un existente y vale por todos *(Va) Hu*: está existiendo, vale en la sociedad real *W*: es algo valedero, vale en la sociedad *(Va) Ver la nota siguiente*. <<

[23] 325 forma.] *Así L; W agrega*: de modo que es un existente y, en cuanto tal, es para todos lo esencial, algo valedero *(Va) Ver nota anterior*. <<

[233] 178:*328*] *Ver 2 Corintios 3,6*. <<

[24] 328 «La] *En Bo marg*.: 26.7.27 <<

[234] 179:*347* antes] *Ver, en el presente volumen, p*. 174-175. <<

[235] 179:*353* inglés] *El que hablaba en prosa sin saberlo es el Sr. Jourdain de la comedia de Molière «El burgués gentilhombre»; cf*. J.-B. Moliere: Le Bourgeois Gentil-Homme. Comedie-Ballet. *En*: Les Oeuvres de Monsieur de Molière. *t. IV. Paris 1733. 1331 ss*. («Sr. Jourdain: Así que cuando digo: Nicolasa, tráeme mis pantuflas y dame mi gorro de dormir ¿se trata de la prosa? / Maestro de filosofía: Sí, Señor. / Sr. Jourdain: A fe mía, hace más de cuarenta años que hablo en prosa sin saber nada de ello; os quedo infinitamente agradecido porque me habéis enseñado esto»). *Hegel vuelve a incurrir en la misma confusión en sus lecciones sobre historia de la filosofía, a propósito de Newton, adjudicando la anécdota a un paisano de éste; cf*. Werke *15.447. En consecuencia, el error no pudo provenir de Hu, quien transmite este pasaje*. <<

[25] 365 No… principalmente] *Así L; W parecido; An*: Solamente <<

[26] 375 autónoma] *así Hu; LW*: actividad (*Va*) <<

[27] 382 por los… fe] *así An con Hu; L*: ha ocurrido en la educación, etc. y *W*: ha ocurrido necesariamente en la educación, pero aquí (*Va*) <<

[236] 180:*388* fue dicho] *Ver, en el presente volumen, p. 170, 25 s.; cf*. Hegel: Lecciones. *I pp. 261 ss*. <<

[28] 394 infinito] *L agrega*: Así como el espíritu se determina como finito él se determina frente al espíritu como infinito. (*1827?*) <<

[237] 180:*404* ss.] *Para lo que sigue ver* Hegel: Wissenschaft der Logik. GW *78-85; cf. WL I 125-146 y traducción Mondolfo 121-137; ver además el amplio desarrollo de este tema en* Hegel: Lecciones. *I p. 182-202*. <<

[238] 183:*503*] *Ver* Hegel: *Lecciones II*, p. 420, *583 ss. Aun cuando la categoría del ensimismarse* [Insichsein] *define propiamente el budismo y al lamaísmo, ella forma la base de la religión hindú en las lecciones de 1824 y de 1827*. <<

[239] 183:*509*] *Hegel se refiere probablemente a las religiones que en esta lección de 1827 había considerado bajo el título* Las religiones de la transición, *es decir, la religión de la luz y la religión egipcia; particularmente Hegel puede aludir a la conexión entre la pura interioridad del bien y la pura exterioridad de la luz; cf*. Hegel: Lecciones. *II*, p. 446-447. <<

[240] 183:*516 ss*. El segundo grado] *Para estos dos párrafos ver la exposición de las religiones griega y judía en la segunda parte de esta lección de 1827; cf*. Hegel: Lecciones. *II*, pp. 465 ss. <<

[29] 533-536 la… sensible] *L agrega*: En razón de la particularidad que no ha sido asumida en la armonía y unidad absoluta, es posible burlarse de ella. (*1827?*) <<

[30] 604 Esto] *En* Bo marg.: 27.7.27 <<

[31] 614 y él… así] *Hu*: lo que él recorre ahora es él como tal, el espíritu. <<

[32] 618 El] *L*: Asimismo la objetivación absoluta del espíritu consiste en que el concepto se determina pero se colma de su concepto, de sí mismo. El ciclo de estas formas es el proceso de autoposición del concepto. Estas formas, reunidas en su unidad son el concepto. El (*1827?*) <<

[33] 634 Estamos] *L*: En la filosofía se trata solamente de conocer lo que es Dios, la verdad absoluta. El procedimiento habitual y corriente, aparte de las pruebas de la existencia de Dios, es afirmar esto o aquello de Dios, determinarlo por predicados.(241) Lo que es El, lo dicen sus propiedades, esto es, lo determinado. Estamos (*1827?*) <<

[241] 186:*nota*] *Hegel critica el proceder de la theologia naturalis según el cual, después de las pruebas de la existencia de Dios, sigue una deducción de los atributos divinos; ver, por ejemplo*, C. Wolff: Theologia naturalis. *Pars. I, cap. II-TV (acerca de los atributos de inteligencia, potencia, voluntad, sabiduría y bondad)*. <<

[242] 186:*647*] *Ver, en el presente volumen, la nota a* 1*5:458*. <<

[34] 673 viviente] *L agrega*: Vitalidad de Dios significa que sus particularidades y su disolución no son un procedimiento extrínseco, no deben ser concebidos meramente de parte nuestra. (*1827?*) <<

[35] En el original en papel hay un salto de 10 líneas en la numeración. La línea 730 debería ser la 720 (nota del Ed. D.) <<

[36] 738 Lo] *L;* Así tenemos a Dios en la primera esfera del pensar en general; en segundo lugar lo tenemos en la representación. Lo (*1827?*) <<

[37] 768 Esto] *L*: Este crear, esta alteridad se separa en sí misma en estos dos aspectos, en la naturaleza física y en el espíritu finito. Esto *W parecido. (1827?)* <<

[38] 785 ahora] *En W sigue la división de la lección de 1831; la versión más detallada se encuentra en W*^{2}: Debemos considerar simplemente la Idea en cuanto autorrevelación divina, y esta revelación debe ser tomada en las tres determinaciones indicadas.

Según la primera de ellas Dios existe para el espíritu finito pura y exclusivamente como pensar: Tal es la conciencia teórica en la que el sujeto pensante actúa muy calmadamente: todavía no ha sido puesto en la relación y en el proceso, sino que actúa en la calma muy inmutada del espíritu pensante; ahí Dios es pensado para él y así éste se encuentra en el silogismo simple por el hecho de que él, en virtud de su diferencia que aquí todavía existe en su idealidad y no ha llegado a la exterioridad, se reúne consigo mismo y está inmediatamente cabe sí mismo. Ésta es la primera relación que existe solamente para el sujeto pensante que se ocupa exclusivamente del contenido puro. Esto es el Reino del Padre.

La segunda determinación es el Reino del Hijo en el que Dios existe para la representación en el elemento del representar en general — el momento de la particularización en general. En este segundo punto de vista aquello que antes era lo otro de Dios sin la determinación de la alteridad, recibe ahora esta determinación de lo otro. En aquel primer punto de vista Dios era caracterizado, de una manera sensible, como el Hijo no diferente del Padre; en cambio, en el segundo elemento el Hijo recibe la determinación de la alteridad y así, de la pura idealidad del pensar ha pasado a ingresar en la representación. Si según la primera determinación Dios ha engendrado solamente un Hijo, ahora El produce la naturaleza; ahora lo otro es la naturaleza; así la diferencia logra su derecho. Lo diferente es la naturaleza, el mundo en general, y el espíritu relacionado con éste es el espíritu natural; aquí interviene también como contenido aquello que antes habíamos denominado «sujeto»: aquí el hombre está implicado en el contenido. En la medida en que aquí el hombre se refiere a la naturaleza y es también natural, lo es solamente dentro de la religión: con ello se trata de la consideración religiosa de la naturaleza y del hombre. El Hijo entra en el

mundo: éste es el comienzo de la fe; cuando hablamos de la entrada del Hijo ya estamos empleando el lenguaje de la fe. Dios propiamente no puede existir para el espíritu finito como tal porque El, en cuanto que existe para éste, supone inmediatamente que el espíritu finito no mantiene su finitud como una entidad fija y que se relaciona con el Espíritu, se reconcilia con Dios. En cuanto espíritu finito él ha sido colocado en un estado de caída y de separación respecto de Dios; así se encuentra en contradicción con este objeto y contenido suyo y esta contradicción es, ante todo, la apetencia de su superación. Esta apetencia es el comienzo y lo siguiente consiste en que Dios Llegue a ser para el espíritu, que el contenido divino sea representado para él, pero que a la vez el espíritu exista de modo empírico y finito; así se le manifiesta empíricamente lo que es Dios. Pero no bien en esta historia se le presenta lo divino ella pierde el carácter de ser historia exterior; ella se convierte en historia divina, en la historia de la manifestación de Dios mismo.—Esto constituye la transición al Reino del Espíritu, lo cual implica la conciencia de que el hombre está reconciliado virtualmente con Dios y de que la reconciliación existe para el hombre; el proceso de la reconciliación misma está contenido en el culto. <<

[243] 191:*787*] *Ver Hegel: Wissenschaft der Logik. GW 11.21:18-21; cf. WL I 31 y traducción Mondolfo 47:3-6*. <<

[39] 796 ocurrido] *así L; W*[1] sido efectuado (*Va*) <<

[40] 841 Y eso… eterna] *así Hu; L*: Dios es el amor, esto es, este diferenciar y la nulidad de esta diferencia, un juego del diferenciar que no posee seriedad, la diferencia como superada a la vez, esto es, la simple Idea eterna. Consideramos la simple Idea de Dios, el hecho de que (*W^1*: tal como) ella existe en el simple elemento del pensar, la Idea en su universalidad; se trata de la determinación de la Idea, la determinación mediante la cual ella posee verdad.

Acerca de esta Idea, de su contenido y de su forma, hacemos las siguientes observaciones. *W^1 parecido (1827?). La primera y la última frase se encuentran en W^2 en forma parecida*. <<

[41] 842 Cuando] *En Bo marg.*: 30.7.27 <<

[244] 192:*847*] *Hegel se refiere posiblemente a Filón según el relato de Neander* (Gnostische Systeme. *12) que hemos reproducido en este volumen, en la nota a 22:742*. <<

[42] 856 sujeto.] *así LBoHu*W^1*;* W^2 *agrega*: indiferenciado en sí mismo. (*Va*)
<<

[245] 193:*862*] *Ver, en el presente volumen, la nota a 14:435*. <<

[43] 879 contradicción.] *En Hu sigue*: Este disolver está superado siempre y eternamente, no es mantenido para sí. *L agrega*: Si la diferencia persiste, subsistiría la finitud. Ambos [diferentes] son autónomos, respectivamente, también en la relación; por eso surgiría la contradicción no resuelta. La Idea no consiste en mantener la diferencia, sino en disolverla. Dios se pone en esta diferencia y también la supera de la misma manera. *W parecido (1827?)*. <<

[44] 893 concepto.] *así Bo; W*^{2} *agrega*: de manera que el concepto no es solamente concepto, sino que también *es*, posee realidad. *W*^{1} *parecido (Va)*
<<

[246] 194:*900* antes] *En la lección de 1827 la prueba ontológica ha sido expuesta en la primera parte; ver* Hegel: Lecciones *I, 305-311*. <<

[45] 925 él] *así también W; L agrega*: Lo que concierne a esta misma transición ha sido considerado en su momento. (*1827?*) <<

(247) 194:*925* Lógica] *Ver* Hegel: Wissenschaft der Logik *GW 12.127 ss.; cf. WL II 353-359 y traducción Mondolfo 621-626*. <<

[46] 928 en poner… mismo] *así LAn; W*: en llegar a ser así lo diferente de sí mismo y en ponerse como tal (*Va*) <<

[47] 932 objetiva.] *así también W; L agrega*: Lo que se presupone es el elemento lógico. (*1827?*) <<

[248] 195:*952* misterio] *En las lecciones sobre historia de la filosofía Hegel atribuye a los alejandrinos el empleo de la palabra* μυστηριον *para designar la filosofía especulativa (cf*. Werke *15.72). En una nota de esas mismas lecciones dice que Proclo utiliza la palabra* μυστηριον *en el sentido antedicho (Cf. ib. 91); ver* Proclo: In Platonis theologiam libri sex. *Hamburgo 1618 t. III, t. III, 131* («… recomencemos esta mistagogía de lo uno para proceder metódicamente»). <<

[48] 953 En efecto… especulativa] *así L; Hu*: por eso lo especulativo es (*sigue tachado*: razón); los misterios no [son] sino razón. En las religiones paganas Dios no es ningún misterio, *W*: Para ambos ella es un μυστηρισν en razón de lo que ahí hay de racional. (*Va*) <<

[49] 982 lo… entendimiento] *así L; W*: lo suprasensible en sentido ordinario (*Va*) <<

[50] 984 en sí.] *así L; W agrega*: En cuanto Dios es determinado como Espíritu la exterioridad ha sido superada; por eso se trata de un misterio para los sentidos. (*Va*) <<

[51] 4 Idea.] *así L; W agrega*: Los adversarios de la doctrina trinitaria son solamente los hombres de lo sensible y del entendimiento. (*Va*) <<

[52] 5 El] *L*: Por otra parte el entendimiento tampoco puede captar otra cosa, la verdad de cualquier otra cosa. Por ejemplo, lo viviente animal existe también como idea, como unidad del concepto, como unidad del alma y del cuerpo. En cambio para el entendimiento cada cosa es para sí. Por cierto, ellos son diferentes pero consisten igualmente en superar la diferencia; la vitalidad no es sino este proceso perenne. El *W parecido (1827?)* <<

[53] 10 resolvería.] *L agrega*: La cosa es así: la contradicción no puede cesar cuando los diferentes son mantenidos firmemente como perpetuamente diferenciados precisamente porque se persevera en esa diferencia. *W parecido (1827?)* <<

[54] 13 me he] *así L; W*: estoy en mí (*Va*) <<

[55] 17 superación.] *L agrega*: Ambos son diversos temporalmente; ahí se encuentra la sucesión y por eso todo el proceso es finito. *W parecido (1827?)* <<

[56] 26 determinadamente.] L *agrega*: El pensar el impulso es solamente el análisis de lo que es el impulso; no bien pienso «impulso» tengo ahí la afirmación y a la vez la negación, el sentimiento de mí, la satisfacción y el impulso. Pensarlo significa conocer lo diferente que hay allí. *W parecido (1827?)* <<

[57] 40 mutuamente.] *así L; W agrega*: luego ahí hay contradicción. (*Va*) <<

[58] 45-54 Al… especulativa] *El desarrollo de este tema en W y en W^2 se halla a continuación de las págs. 120, 946 y 192, 841, respectivamente, del presente volumen.* W^2: Esta Idea eterna es caracterizada en la religión cristiana como aquello que se denomina la Santa Trinidad, es decir, Dios mismo, el eternamente uno y trino.

Aquí Dios existe solamente para el hombre pensante que se mantiene calmo y aislado. Los antiguos lo denominaron «entusiasmo»;(249) se trata de la pura consideración teórica, de la quietud suprema del pensar, pero a la vez de la actividad suprema de captar la Idea pura de Dios y de llegar a ser consciente de ella.—El misterio del dogma de la esencia de Dios es comunicado a los hombres; en él creen ellos y ya son dignos de la verdad suprema cuando la asumen solamente en su representación sin que sean conscientes de la necesidad de esta verdad, sin que la conciban. La verdad es la revelación de lo que el Espíritu es en sí y para sí; el hombre mismo es espíritu y por eso la verdad es para él, pero él inicialmente posee la verdad que llega a él; ella no tiene para él la forma de la libertad, sino que es solamente algo dado y recibido, pero es algo que solamente él puede recibir porque él es espíritu. Esta verdad, esta Idea, ha sido denominada el dogma de la Trinidad — Dios es el Espíritu, la actividad del saber puro, la actividad que está cabe sí misma. Sobre todo Aristóteles(250) ha concebido a Dios en la determinación abstracta de la actividad. La actividad pura es saber (en la época escolástica: *actus purus*),(251) pero para ser puesta como actividad ella debe estar puesta en sus momentos: Al saber pertenece otra cosa que es sabida y aquél se la apropia en la medida en que la sabe. En esto reside el hecho de que Dios, el que eternamente existe en sí y para sí, se engendre eternamente como Hijo suyo y se distinga de sí mismo — el juicio [*Urteil*] absoluto. Pero aquello que El distingue así de sí mismo no posee la figura de la alteridad, sino que lo diferenciado no es inmediatamente sino aquello de lo que ha sido separado. Dios es Espíritu: ninguna oscuridad, ningún color ni mezcla penetra en esta luz pura. La relación del Padre y del Hijo ha sido tomada de la vida orgánica y ha sido

empleada de una manera representativa; esta relación natural es meramente figurativa y por eso nunca corresponde enteramente a lo que debe ser expresado. Decimos: Dios engendra eternamente a su Hijo, Dios se diferencia de sí mismo — así comenzamos a hablar de Dios; El obra esto y se encuentra cabe sí mismo simplemente en el otro que ha sido puesto (la forma del amor). Pero debemos saber bien que Dios es esta misma operación entera. Dios es el comienzo, El obra esto, pero El es igualmente el final, la totalidad: solamente así, como totalidad, El es el Espíritu. Dios meramente como el Padre no es todavía lo verdadero (así, sin el Hijo, es sabido en la religión judía); El es más bien comienzo y final; Él es su presuposición y se presupone a sí mismo (eso no es sino otra forma de la diferencia), El es el proceso eterno.—El hecho de que esto sea la verdad, la verdad absoluta, reviste la forma de algo dado; pero el saberlo como lo verdadero en sí y para sí es obra de la filosofía y es todo el contenido de la filosofía. En ella se demuestra que todo contenido de la naturaleza y del espíritu se mueve dialécticamente hacia este punto central como su verdad absoluta. Aquí ya no se trata de demostrar que este dogma, este misterio silencioso, es la verdad absoluta: esto se lleva a cabo, como dijimos, en toda la filosofía. *W^1, parecido (1831). En W^1 sigue un pasaje que W^2 ha transmitido en otro contexto con algunas variantes*: Contra esta verdad el entendimiento alega sus categorías de la finitud; pero aquí no se habla para nada del tres en cuanto número: introducir aquí esta forma es el procedimiento más carente de pensamiento y de concepto. Contra aquella verdad el entendimiento opone principalmente la identidad; dice que Dios es lo uno, la esencia de la esencia. Esto es una abstracción falsa, un producto del entendimiento que carece de verdad, es la identidad vacía como momento absoluto. Dios es espíritu, es lo que se objetiva y ahí se sabe a sí mismo; ésa es la identidad concreta *(W^2 agrega*: y así la Idea es también un momento esencial.), pero la identidad indiferenciada es el falso producto del entendimiento y de la teología moderna; la sola identidad es una determinación falsa, unilateral. Pero el entendimiento cree haber hecho todo cuando descubre una contradicción; él cree que ha logrado todo cuando la identidad se convierte en fundamento. Pero si hubiera una contradicción el espíritu consiste en superarla eternamente. Pero la

contraposición y la contradicción todavía no se encuentran aquí en el primer elemento, sino solamente en el segundo. (*1831*)) <<

[249] 198:*nota* 1 «entusiasmo»] *En las lecciones sobre historia de la filosofía, Hegel atribuye esta actitud a Platón; cf*. Werke *14.199* («El amor a las ideas es aquello que Platón denomina entusiasmo»); *Pero Platón no emplea este vocablo en el pasaje aludido por Hegel (República 475e-477b), sino en el Timeo 71 e; aquí designa un estado de ánimo opuesto a la reflexión, en el mismo sentido que le atribuye Hegel en esas lecciones (ib. 268 ss.)*. <<

[250] 198:*nota 2* Aristóteles] Ver Aristóteles: Metafísica. Δ 7. *ed. Erasmo II. 395 Z (1072 b 18-30)* («La intelección que es por sí se refiere a lo mejor que es por sí así como la [intelección] suprema al [Bien] supremo. Pero la inteligencia se entiende a sí misma captando al inteligible; y ella se vuelve inteligible entrando en contacto con aquél y entendiéndolo de manera que es una misma cosa la inteligencia y el inteligible. Porque la inteligencia es receptiva del inteligible y de la sustancia, pero al poseerlos está en acto. De esta manera lo divino que la inteligencia parece poseer es más aquel que esto [ἐκεῖνο μάλλον τούτου] y la contemplación es lo más placentero y lo mejor. Por consiguiente resulta admirable que el dios goce siempre de aquello que nosotros [gozamos] en algún momento y, si él goza mejor, todavía más admirable resulta. Ahora bien, él goza así. Y en él hay vida; porque actuar con la inteligencia es vida y él es este acto mismo; y el acto subsistente es su vida óptima y perpetua. Decimos que el dios es el óptimo viviente perpetuo de manera que en el dios haya vida eterna continua y perpetua; porque eso mismo es el dios»). *Según la lectura* ἐκεῖνο μάλλον τούτου *de la edición de Erasmo el Inteligible divino (la Sustancia o el Bien supremo) es mejor que la misma actividad de la Inteligencia receptiva y amante del Bien. Hegel utiliza la edición de Erasmo pero no refiere el* ἐκεῖνο *al Inteligible, sino a la actividad de entender* (ἐνέργεια; *cf. Hegel: Werke. 14.331). Según la lectura* ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο *de Ross más divina es la posesión del inteligible que su recepción. H. Seidl retorna a la lectura de la edición de Erasmo; ver* Aristóteles. Metaphysik. *In der Uebersetzung von H. Bonitz neu bearbeitet, mit Einleitung und Kommentar hrsg. von H. Seidl. t. 2 Hamburg 1980.257; cf.* W. D. Ross: Aristotle's Metaphysics. *A revised Text with Introduction and Commentary. t. II, Oxford 1970, 380-381*. <<

[251] 198:*nota actus purus*] *En sus lecciones sobre historia de la filosofía* (Werke 18) *Hegel emplea esta expresión a propósito de la teoría de las formas separadas de* Tomás de Aquino: De ente et essentia, *cap. 5 (de acuerdo a la referencia de Tiedemann). Pero aquí Santo Tomás reserva a Dios el calificativo de* actus purus *en cuanto que es* el mismo ser subsistente, *ser respecto del cual las mismas formas puras no son acto puro, sino acto mezclado con potencia*. <<

[59] 60 y cuenta: 1, 2, 3.] *así L; BoHuAn parecido; W*: trae ahí sus categorías de la finitud, cuenta uno, dos, tres y mezcla la forma infeliz del número. Pero aquí no se habla del número; enumerar es la cosa más carente de pensamiento; por consiguiente, si se introduce esta forma ha entrado la carencia de concepto. (*1831*) <<

[60] 64 manera] *así Bo; LW*: libertad (*Va*) <<

[61] 70 mediante… persona] *así L; W*[1] *parecido; W*[2]: esta forma infinita, el hecho de que cada momento exista como sujeto, (*Va*) <<

[252] 200:*75* Lógica] *Ver* Hegel: *Wissenschaft der Logik. QW 11,91-97; cf. WL 154 ss. y traducción Mondolfo 146 ss*. <<

[62] 83 amistad.] *L agrega*: En la medida en que actúo correctamente frente a otro, lo considero como idéntico a mí. *W*: con la familia, con la amistad, ahí se encuentra esta identidad del uno con el otro. En la medida *(sigue en forma parecida a L) (Va)* <<

[63] 86 otro.] *L agrega*: En la experiencia se comprueba inmediatamente que esas formas del entendimiento son formas que se superan a sí mismas. — *W parecido (1827?)* <<

[64] 87 Pero] *en Bo marg.*: 31.7.27. <<

[65] 107 determinación] *así Bo; HuAnL*W^2 *parecido;* W^1 *agrega*: de modo que la determinación de la tríada es la verdadera, (*Va*) <<

[66] 111 verdaderamente] *así L; W agrega*: de manera que lo uno no es lo verdadero (*Va*) <<

[67] 113 en la *Trimurti*] *así Hu; en W, antes de esta frase: La Trimurti* es la modalidad más salvaje de esta determinación. (*Va*) <<

(253) 201:*113*] *Ver la exposición de la religión hindú en* Hegel: Lecciones, *II* pp. 427-428. <<

[68] 121 pensar.] *L agrega*: Es interesante considerar estos fermentos de una idea y aprender a conocer su fundamento en los fenómenos asombrosos que se presentan. *W parecido (1827?)* <<

[254] 201:*123*] *Ver, en el presente volumen, la nota a 19:614*. <<

[255] 201:*126* Platón] *Ver, en el presente volumen, la nota a 19:612*. <<

[256] 202:*133* Filón] *Ver, en el presente volumen, la nota a 22:739*. <<

[69] 139 fantásticas.] *así L; W agrega*: Pero ahí se ve al menos que el espíritu pugna por la verdad y esto merece reconocimiento. (*Va*) <<

[257] 202:*145*] *Ver, en el presente volumen, la nota a 23:748*. <<

[70] 152 concepto.] *LW agregan*: Lo uno aislado no es todavía el concepto, lo verdadero. (*1827?*) <<

[258] 202:*152*] *Ver, en el presente volumen, las notas a 22:742* y *22:745*. <<

[259] 202:*159*] *Ver, en el presente volumen, las notas a 22:742* y *23:746*. <<

[71] 161 un otro existente] *así L; W*: un existente, un otro (*Va*) <<

[72] 162 determinado.] *así L; W agrega*: Dios es creador y, ciertamente, en la determinación del Logos, en cuanto palabra que se exterioriza y se expresa, como la ὁρασις, el ver divino. (*1831*) (260) <<

[260] 202:*nota*] *Ver, en el presente volumen, la nota a 22:742*. <<

[261] 203:*163*] *Ver, en el presente volumen, la nota a 36:234*. <<

[73] 167 universal.] *así L; W*: Ahí hay una verdadera determinación que concierne a la cualidad de ambos; pero ésta no es sino la misma y única sustancia; por eso ahí la diferencia es todavía superficial, aún determinada como persona. (*1831*) <<

[74] 176 propiamente] *así L; W*: frecuentemente (*Va*) <<

[262] 203:*184*] *Ver* Jacob Böhme: Theosophia revelata. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hocherleuchteten Deutschen Theosophi. 2725. *Allí mismo*: Aurora oder: Morgenröhte im Aufgang. *cap. 10. 116* («Por consiguiente, Dios está cerca de ti / de manera que el nacimiento de la santa Trinidad ocurre también en tu corazón; en tu corazón nacerán las 3 personas / Dios Padre / Hijo / Espíritu Santo»). <<

[263] 203:*198*] *Ver, en el presente volumen, la nota a 19:617*. <<

[75] 213 La… determinar] *así L; W parecido; Hu*: A la lógica pertenece probar que la Trinidad es lo verdadero. (*Va*) <<

[264] 204:*211* Lógica] *Ver la formulación del resultado de esta exposición lógica en la sección acerca de la Idea absoluta en* Hegel: Wissenschaft der Logik. *GW 12.236; 3-237; 26; c. WL II 483-485 y traducción Mondolfo 725-726*. <<

[76] 224 Lo] *L*: La Idea existía primeramente en el elemento del pensar; éste es el fundamento y por ahí hemos comenzado. Lo *W parecido (1827?)* <<

[77] 257 universal.] *L agrega*: En la medida en que hemos comenzado por la forma de la verdad hay que pasar al hecho de que la verdad recibe la forma de la certeza, al hecho de que ella es para mí. *W parecido (1827?)* <<

[78] 277 Los] *así* LW^1; W^2: Podemos decir que todavía no estamos en la diferencia. Los (*Va*) <<

[79] 287 exista] *así LW*^{1}*; W*^{2} *agrega*: y para que ella logre su derecho, (*Va*)
<<

[80] 295 libre.] *así LW; Hu agrega*: El hombre en cuanto libre no actúa según los deseos; él los deja a un lado. <<

[81] 305 el ser] *así BoAn; LW*: del ser (*Va*) <<

[265] 207:*321* se dijo] *Probablemente Lasson introdujo esta remisión para justificar la repetición respecto de la lección de 1824 (ver, en el presente volumen, p. 127, 229 y la nota editorial correspondiente). En esta lección de 1827, Hegel ya había hablado de Böhme, pero en otro contexto; cf. p.* 203, *184*. <<

[266] 207:*330*] *De las lecciones sobre historia de la filosofía (Werke. 14,233) cabe deducir que Hegel se refiere aquí a Platón; ver* Platón: Sofista *254e-259d, especialmente 259a-b* («[decimos que] los géneros se mezclan entre sí y que el ser y lo diverso penetran todo y se compenetran mutuamente; así pues lo diverso [ἕτερον] en cuanto que participa del ser *es* en virtud de esta participación, pero no es aquel ser del que participa, sino otro [ser]; ahora bien, el que es otro que el ser es manifiestamente y necesariamente no ser; a su vez el ser, en cuanto que participa de lo diverso *sería* lo diverso de los otros géneros, en cuanto diverso de todos ellos; *no es* ninguno de ellos en particular ni en conjunto, sino que es él mismo, de modo que, así como indiscutiblemente el ser no es innumerables veces, también las otras cosas tanto en particular como en conjunto son de muchos modos y no lo son a la vez.») <<

[82] 344 de ella.] *W^2 — y W^1 en otro contexto — agregan*: No es éste el lugar para hablar de las variadas formas de relación del espíritu finito con la naturaleza: su consideración científica pertenece a la fenomenología(267) del espíritu o a la doctrina del espíritu.—Esta relación debe ser tratada aquí dentro de la esfera de la religión, de modo que la naturaleza sea para el hombre no solamente este mundo inmediato y exterior, sino un mundo en el que el hombre conoce a Dios; así la naturaleza es para el hombre una revelación de Dios. — Esta relación del espíritu con la naturaleza había sido vista ya antes, en las religiones étnicas, en las que habíamos encontrado las formas de elevación del espíritu desde lo inmediato a lo necesario — en cuanto que la naturaleza era interpretada como contingente — ya alguien que actúa sabia y finalísticamente.—Por consiguiente, la conciencia de Dios que posee el espíritu finito está mediada por la naturaleza. El hombre ve a Dios a través de la naturaleza; la naturaleza es todavía una envoltura y una configuración no verdadera.—

Lo diferente de Dios es aquí realmente un otro y posee la forma de un otro: es la naturaleza que existe para el espíritu y para el hombre. Por eso se debe realzar la unidad y se debe tomar conciencia de que el fin y la determinación de la religión es la reconciliación. Lo primero es el abstracto llegar a ser conscientes de Dios, el hecho de que en la naturaleza el hombre se eleva a Dios; esto ha sido visto en las pruebas de la existencia de Dios; a este ámbito pertenecen también las consideraciones piadosas: cuán magníficamente Dios hizo todo, cuán sabiamente El organizó todo. Estas elevaciones se dirigen sencillamente a Dios y pueden partir de este o de aquel asunto. La piedad hace esas consideraciones edificantes, comienza por lo particularísimo e ínfimo y ahí reconoce algo superior. Muy frecuentemente ahí se mezcla la opinión equívoca de que aquello que ocurre en la naturaleza sea considerado como algo superior a lo humano. Pero esta misma consideración, en la medida en que comienza por lo singular, es inadecuada; se le puede contraponer otra consideración: La causa debe ser proporcionada al fenómeno, ella misma debe contener la limitación que

posee el fenómeno: nosotros buscamos el fundamento particular que explique esta particularidad. La consideración de un fenómeno particular posee siempre esta inadecuación. Además, estos fenómenos particulares son naturales; pero Dios debe ser concebido como espíritu[268] y también debe ser espiritual aquello en donde lo conocemos. Se dice:[269] «Dios truena con su trueno y, pese a ello, no es conocido»; en cambio, el hombre espiritual exige algo superior a lo meramente natural. Para ser reconocido como espíritu debe Dios hacer algo más que tronar. (*1831*)

En W^2 *sigue*: La consideración superior de la naturaleza y la relación más profunda con Dios en la que ella debe ser colocada consisten más bien en que ella sea concebida como espiritual, es decir, como la naturalidad del hombre. Solamente cuando el sujeto no está más orientado al ser inmediato de lo natural, sino que es puesto como aquello que él es virtualmente, a saber, como movimiento, y solamente cuando él ha ido dentro de sí mismo, la finitud ha sido puesta como tal, como finitud en el proceso de la relación en la que existe para ella la exigencia de la Idea absoluta y de su manifestación. (*Co*) <<

[267] 207:*nota* fenomenología] *Cabe discutir si Hegel se refiere aquí al libro* Phänomenologie des Geistes (*GW 9) o al capítulo que lleva el mismo nombre en la* Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.[3] *Heidelberg 1830 §§ 413-439; probablemente se trata de esto último; en este caso* la doctrina del espíritu *equivaldría a la* Psicología *de la Enciclopedia §§ 440-482*.) <<

[268] 208:*nota* espíritu] *Ver especialmente Juan 4,24* («Dios es espíritu y los que lo adoran deben adorarle en espíritu y en verdad»). <<

[269] 208:*nota* Se dice] *Ver Job 37,5* («Dios truena admirablemente con su voz / hace grandes cosas que no comprendemos»); *Hegel sigue la versión de Lutero*. <<

[83] 345 La] *en Bo marg.*: 2.2.27 <<

[84] 346 La… finito] *así Hu; L*: La Idea absoluta debe llegar a ser para la conciencia y en la conciencia, la verdad debe llegar a ser para el sujeto y en el sujeto. *W*^{1} *parecido (1827?)* <<

(270) 209:*383*] *Ver, en el presente volumen, la nota a 36:239*. <<

[85] 384 predomina.] *L agrega*: Cuando tratemos acerca de la comunidad se considerará cómo en ella se configura y se determina la intuición religiosa, la relación religiosa. (*Va? Ed?*) <<

[271] 209:*390*] *Ver Génesis 1,26-27; cf. ib. 5,1*. <<

[86] 404 virtual.] *L agrega*: Pero en ella el concepto no llega a su ser-para-sí; *W parecido (1827?)* <<

[87] 433 virtual] *así LW¹; W² agrega*: y la naturalidad <<

[88] 440 desdoblamiento.] *L agrega*: En la naturalidad se encuentra inmediatamente la unilateralidad. *W parecido (1827?)* <<

[89] 465 hombre.] *L agrega*: En la medida en que él es bueno debe serlo con su voluntad. *W parecido (1827?)* <<

[272] 213:*515* Se dice] *Hegel combina Génesis 1,26-27 con 2, 8 ss*. («Yahveh Dios plantó un jardín en Edén, al oriente, donde colocó al hombre que había formado)»; *la versión griega de los Setenta tradujo* «*jardín*» *(en hebreo: gran) por* παράδεισος *(en el Avesta: pairidaeza). El significado de jardín de animales puede haber sido forjado por Hegel a partir de* Jenofonte: Anábasis *I, ii, 7* («Ciro tenía una residencia real y un gran jardín lleno de bestias salvajes que él cazaba a caballo…») <<

[90] 515 hombre.] *L agrega*: Este concepto ahora es representado como algo que también existe. (*1827?*) <<

[273] 213:*517* Se dice] *Hegel resume Génesis 2, 9.16-17 y 3,1 ss*. <<

[274] 213:*533* más arriba] *Muy probablemente Lasson introdujo esta remisión para justificar la repetición respecto del pasaje correspondiente de Ms 85b-86a (ver, en el presente volumen*, p. 38. <<

[91] 570 superado.] *L agrega*: El desdoblamiento supremo, la diferenciación del bien y del mal — el bien como tal no existe en su determinación sino en oposición al mal e, inversamente, el mal no existe sino en oposición al bien — es, por cierto, el conocer, y el hombre en cuanto hombre, en cuanto espíritu, come del árbol del conocimiento del bien y del mal. (*1827?*) <<

[92] 576 El] *en Bo marg.*: 6.8.27 <<

[275] 214:*576* dice] *Génesis 3, 22*. <<

[276] 214:*580* ironía] *Ver, en el presente volumen, la nota a 133:466*. <<

[93] 580 sátira.] *L agrega*: Pero lo que caracteriza al hombre como hombre y como espíritu es precisamente el conocimiento, el desdoblamiento. (*1827?*)
<<

[277] 214:*582*] *Ver Génesis 3,16-19*. <<

[278] 215:*601*] *Ver Génesis 3,22-23; cf. 2,9.* <<

[94] 602 líneas] *así L;* W^1: miembros *(Va)* W^2: bienes (*Va*) <<

[95] 608 este… deseo] *así An; Bo*: el deseo *L*: estos dos deseos *W*: estos deseos <<

[96] 611 morir.] *L agrega*: Pero si se considera la narración más en detalle lo asombroso y lo contradictorio de ella es lo siguiente. *W parecido (1827?)* <<

[97] 613 eternamente.] *L agrega*: (En esta narración no están separadas la inmortalidad en la tierra y la inmortalidad del alma.) *W parecido (1827?)*
<<

[98] 632 oposición] *así L; W*^{2} *agrega*: no solamente en general sino (*Va*) <<

[99] 641 solamente] *así LW*^{1}*; W*^{2} *agrega*: la oposición a <<

[279] 216:*645* vimos] *La remisión a una exposición previa de estos conceptos relativos a la religión persa se verifica mejor en la lección de 1831 (cf. St 25) que en la de 1827 (cf. 192) ver* Hegel: Lecciones. *II*, p. 541, *451 s. La remisión «vimos» pertenece a L y W; Hu la omite aun cuando refiere estos conceptos a la religión persa*. <<

[100] 650 el hombre… abstracta] *así L;* W^1: el hombre domine esta oposición abstracta *(Va)* W^2: el hombre tenga y domine esta oposición abstracta dentro de sí mismo, (*Va*) <<

[101] 699 objetivo] *así* LW^1; W^2: negativo <<

[102] 702 soy inadecuado] *LW*^{1}: es inadecuado *Hu*: soy inadaptado *W*^{2}: soy inadecuado y [estoy] encogido en las múltiples particularidades naturales <<

[103] 717 que] *así L; W agrega*: habiendo llegado a este punto. (*Va*) <<

[104] 719 uno se] *así L; W*: ella se (*Va*) <<

[105] 732 mundo.] *L agrega*: Sus apetitos naturales no tienen más derecho ni pretensiones de ser satisfechos. *W parecido (1827?)* <<

[106] 749 Este elemento —] *así Hu An parecido; L*: Ya en las religiones particulares teníamos estas dos formas del desdoblamiento. W^1: Teníamos estas dos formas: *(Va)* W^2: Respecto de esta exigencia y de esta desdicha teníamos estas dos formas: (*Va*) <<

[280] 219:*750* visto] *La remisión a una exposición previa de estos conceptos relativos a la religión judía no se verifica en la lección de 1827, sino en la de 1831 (cf. St 27]; ver* Hegel: *Lecciones. II*. p. 544, *585. La remisión «visto» pertenece a L y W; Hu hace una remisión parecida a la religión judía, pero no se refiere al «dolor que proviene de la universalidad»*. <<

[281] 219:*755* Vimos] *La remisión a una exposición previa de estos conceptos relativos a la religión romana no se verifica en la lección de 1827, sino en la de 1831 (cf. St. 39) ver* Hegel: Lecciones *t. II*. p. 553 *La remisión «vimos» pertenece a L y W; falta en Hu*. <<

[107] 757 como… que] *así L; W*: este dominio, el fin divino que (*Va*) <<

[108] 760 humillación] *así HuW; L*: humildad (*Va*) <<

[109] 799 ahí… conservado] *así L; Bo*: aquello que ahí he conservado para mí *W*: ahí me he conservado (*Va*) <<

[282] 220:*810*] *Ver Gal. 4,4.* <<

[110] 814 La] *en Bo marg.*: 7.2.27 <<

[111] 887 mismo.] *así L; W agrega*: tampoco lo [afecta] en la naturaleza humana. (*Va*) <<

[112] 894 y] *así LW*^{1}*; W*^{2} *agrega*: en el ser finito (*Va*) <<

[113] 901-961 Esta… excluyente.] *W^1 y, en parte, W^2 transmiten un pasaje paralelo perteneciente a la lección de 1831; W^1*: Uno de los modos de la revelación, que conduce simplemente a la elevación cuyas determinaciones generales hemos considerado antes, es el relativo a la mediación de la naturaleza y del mundo. El otro modo es la mediación superior del espíritu finito: solamente este modo interesa particularmente al punto de vista en el que nos encontramos. La divinidad es adjudicada al hombre finito en aquello que es objetivo para la intuición, la sensación y la conciencia inmediata.

Esto es la aparición de Dios en la carne. Dios debe ser sabido como ser para otro, ser para los hombres, y el hombre es intuitivo y sensitivo — este hombre singular. Solamente hay posibilidad de reconciliación si la unidad virtual de la naturaleza divina y humana es sabida; el hombre puede saberse asumido en Dios solamente cuando Dios deja de ser para él algo ajeno, cuando el hombre no es un accidente meramente exterior en la naturaleza de Dios, sino que es asumido en Dios según su esencia y según su libertad. La unidad virtual de la naturaleza divina y humana debe ser revelada al hombre como algo objetivo — esto ha ocurrido mediante la encarnación de Dios.

(*W^2:*) La posibilidad de la reconciliación reside solamente en el hecho de que se sabe la unidad virtual de la naturaleza divina y humana; ése es el fundamento necesario; así el hombre puede saberse asumido en Dios en cuanto que Dios no le es ajeno y en cuanto que no se refiere a El como un accidente exterior cuando él es asumido en Dios según su esencia y según su libertad; pero esto es posible solamente cuando en Dios mismo existe esta subjetividad de la naturaleza humana. (*W^1 agrega:*) y la unidad virtual de la naturaleza divina y humana existe para él cuando Dios aparece como hombre.—Hemos visto algo parecido, pero en forma inferior: las encarnaciones de los dioses hindúes, hombres — Dalai Lama y Buda — venerados como dioses; en los griegos hay también un hombre, Hércules, que gracias a su coraje y a sus hazañas vuela hacia el cielo y es asumido en

el círculo de los dioses.—Todo esto difiere profundamente de lo que ahora consideramos, pero ahí no debe ser pasada por alto la exigencia de esta unidad que existe virtualmente; la forma es ciertamente muy inferior: en el panteísmo hindú la sustancia adopta solamente la máscara de la subjetividad porque no llega a la subjetividad real y libre.

(*W²:*) Esta determinación de que Dios llega a ser hombre y de que el espíritu finito tiene conciencia de Dios en lo finito mismo es el momento más difícil en la religión. Según una representación habitual que encontramos especialmente en los antiguos[283] el espíritu, el alma, ha caído en este mundo como en algo que le es ajeno: este habitar en un cuerpo y el singularizarse en una individualidad serían una degradación del espíritu. Ahí reside la determinación de la no-verdad del aspecto meramente material, de la existencia inmediata. Pero, por otra parte, la determinación de la existencia inmediata es también una determinación esencial, es el ápice extremo del espíritu en su subjetividad. El hombre tiene intereses espirituales y es activo espiritualmente; él puede sentirse impedido cuando se siente en una dependencia física, cuando debe preocuparse por su alimento, etc.; el estar atado a la naturaleza lo desvía de sus intereses espirituales. Pero el momento de la existencia inmediata está contenido en el espíritu mismo. Es destino del espíritu avanzar hasta este momento. La naturalidad no es meramente una necesidad exterior; por el contrarío, el espíritu en cuanto sujeto referido infinitamente a sí mismo posee en sí la determinación de la inmediatez. Ahora bien, en la medida en que debe revelarse al hombre lo que es la naturaleza del espíritu [y en tanto] la naturaleza de Dios debe ser manifestada en todo el desarrollo, ahí también debe presentarse esta forma que es precisamente la forma de la finitud. Lo divino debe aparecer en la forma de la inmediatez. Esta presencia inmediata es solamente presencia espiritual en la figura espiritual que es la figura humana. Esta aparición no es verdadera de ninguna otra manera más, como, por ejemplo en la zarza ardiente[284] y en otras cosas por el estilo. Dios aparece como persona singular, en cuya inmediatez se inserta toda indigencia física. En el panteísmo hindú se presentan innumerables encarnaciones; ahí la subjetividad, el ser humano, es en Dios una mera forma accidental, una mera máscara que la sustancia reviste y descarta

contingentemente. En cambio Dios como Espíritu contiene en sí el momento de la subjetividad, de la unicidad; por eso su aparición también debe ser única, debe ocurrir una sola vez. (*1831*) <<

[283] 223:*nota* en los antiguos] *Hegel se refiere a las representaciones gnósticas del cautiverio de Pneuma y de Psyque en la materia tal como le eran conocidas principalmente a través de* Neander: Gnostische Systeme. *Respecto de Basilides ver ib. 36 ss*. («… Esta mezcla de la luz y de las tinieblas era un punto capital en este sistema. Basilides advierte por doquier sus consecuencias en la naturaleza física y moral. De allí proviene la mezcla, en toda la naturaleza, del alma expandida por doquier, derivada de la luz y orientada hacia la libertad con la materia que la mantiene cautiva, la cual es en sí y para sí muerte y solamente es vivificada por ella; esta [materia] era considerada por Basilides como animada por fuerzas vitales cautivas…»).—*Respecto de Valentín ver ib. 106 ss*. <<

[284] 224:*nota* zarza ardiente] *Ver Exodo 3,22ss*. <<

[114] 909 hombre] *así LHu; An agrega*: (no todo hombre) <<

[115] 910 necesidad, la apetencia] *así L; W^{l}*: necesidad de esta apetencia, (*Va*) <<

[285] 224:*911* Idea absoluta] *Ver* Hegel: Wissenschaft der Logik. *GW 12.36-253; cf. WL II, 483-506 y traducción Mondolfo 725-741*. <<

[286] 224:*927*] *Ver especialmente Juan 1,14* («Y la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad»). <<

[116] 933-936 Simultáneamente… pensado] *así L; W*: La unidad de la naturaleza divina y humana, el hombre en su universalidad es el pensamiento del hombre. *(Va)* W^2 *agrega*: y la Idea en sí y para sí del Espíritu absoluto. (*Va*) <<

[117] 956 así… certeza.] *así L; W*^{1}: así está enfrente de ellos como lo virtual — la singularidad en el terreno de la certeza. *(Va) Hu*: porque solamente así él es [lo] enfrente de la intuición del hombre. *W*^{2}: pero no más como lo virtual que está enfrente, sino como la singularidad en el terreno de la certeza (*Va*) <<

[118] 976 aparición del Dios-hombre] *así L; HuAn*: aparición *W*: aparición histórica (*Va*) <<

[119] 985 lo religioso.] *así LHu; An*: la consideración religiosa *W*: la verdadera consideración en la religión. Aquí deben ser distinguidos estos dos aspectos, la consideración inmediata y la creyente. Mediante la fe este individuo es sabido como de naturaleza divina, como aquel por medio del cual ha sido superado el más allá de Dios. (*1831*) <<

[287] 226:*986*] *Ver, en el presente volumen, la nota a* 165: *nota* Sócrates y Corán. <<

[120] 992 religioso] *así LHu; W*: cristiano, el punto de vista de la verdadera religión. (*Va*) <<

[121] 3 como otro hombre.] *así An*. <<

[122] 11 Así… magisterio] *así L; An parecido; W*[1]: Ahí se intuye lo que corresponde a la comunidad. Así eso existe a la vez de manera sensible y es, en esa media, desapropiación de lo divino, de la Idea, [desapropiación] que debe superarse. A este aspecto humano pertenece todavía la doctrina de Cristo. *(1831) La última frase es parecida en W*[2] <<

[123] 15 reciben] *así L; W agrega*: necesariamente (*Va*) <<

[124] 16 costado.] *así L; W agrega*: La doctrina de Cristo en cuanto que es esta doctrina inmediata no puede ser la dogmática cristiana, la doctrina de la Iglesia. (*1831*) <<

[125] 20 lado.] *así L; W¹ agrega*: La doctrina inmediata de Cristo despierta sensaciones mediante representaciones; el contenido que ella posee y que en su grado supremo se presenta como explicación de la naturaleza de Dios es para la conciencia sensible y llega a ella como intuición, no como doctrina cuya forma es el concepto, tal como más tarde llegó a ser necesario en la Iglesia mediante la ciencia. (*1831*) <<

[126] 27 conciencia] *así Hu; W agrega*: y fe (Va) <<

[127] 32 realidad efectiva] *así L; W agrega*: en la que Dios reina (*Va*) <<

[128] 38 hombres.] *L agrega*: Lo precedente se altera; la relación anterior y la condición religiosa y mundana existente hasta ese momento no podían seguir siendo como antes. *W parecido (1827?)* <<

[129] 49 de las cosas finitas] *así LW; An*: de la mundanidad *Hu*: del mundo *Bo*: del pensar mundano y terrenal <<

[288] 228:*52*] *Ver Mateo 12, 48.50; cf. Marcos 33.35.* <<

[289] 228:55] *Ver Mateo 8,21-22; cf. Lucas 9,59-60*. <<

[290] 228:*56*] *Hegel resume Mateo 10,34.37-38* («No penséis que he venido a traer la paz a la tierra. No he venido a traer la paz, sino la espada… / El que ama a su padre o a su madre más que a mí no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más a que mí no es digno de mí. / El que no toma su cruz y me sigue no es digno de mí»). <<

[130] 69 siguiente] *así Hu; W^2 agrega*: dentro del aspecto afirmativo (*Va*) <<

[131] 70 este Reino] *así L; W*: este, en cuanto Reino del amor a Dios (*Va*) <<

[291] 229:*73*] *Ver Mateo 5,3.8*. <<

[132] 76 Dios».] *así L; W agrega*: Tales palabras pertenecen a lo máximo que haya sido pronunciado; ellas son un punto central y definitivo que suprime toda superstición y toda falta de libertad del hombre. Es infinitamente importante que, gracias a la traducción luterana de la Biblia, haya sido dado al pueblo un manual que puede orientar el ánimo y el espíritu de la manera más alta, infinitamente; en los países católicos hay una gran deficiencia al respecto. La Biblia es el medio de salvación contra toda esclavitud del espíritu. (*1831*) <<

[133] 77 Para] *en Bo marg.*: 8.8.27 <<

[292] 229:*84*] *Ver Mateo 22,39*. <<

[134] 84 Ama] *así Hu; W¹ agrega*: A Dios sobre todas las cosas y (*Va*) <<

[135] 85 Testamento.] *así Hu; Bo parecido; W*[1] agrega: aquello que puede ser considerado mandamiento moral existe ya en parte en otras religiones y. en parte, en la religión judía. (*1831? Va?*) <<

[293] 229:*85*] *Ver Levítico 19,18*. («No te vengarás ni guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo»). <<

[294] 229:*88*] *Ver Mateo 6,33* («Buscad primeramente el Reino y su justicia…»). <<

[136] 121 aparición… religiosa] *así L; W¹*: doctrina *humana de Cristo W²*: aparición humana de Cristo. *W agrega*: Este maestro ha reunido amigos en torno de sí. Cristo, en cuanto que sus doctrinas eran revolucionarias, ha sido acusado y ajusticiado; así, con su muerte, acreditó la verdad de su doctrina. — En esta historia también la incredulidad llega hasta aquí: esta historia es muy semejante a la de Sócrates, aunque pertenece a otro terreno. También Sócrates hizo tomar conciencia de la interioridad:(295) su δαιμόνισν no es otra cosa; también él enseñó que el hombre no debe detenerse en la autoridad habitual, sino que debe procurarse una convicción al respecto y debe actuar según su convicción. Se trata de individualidades y de destinos semejantes. La interioridad de Sócrates se opuso a la fe religiosa de su pueblo, así como a la constitución estatal de su pueblo y por eso fue ajusticiado; también él murió por la verdad.

Pero Cristo vivió en otro pueblo y, en ese sentido, su doctrina posee otro matiz: el Reino de los cielos y la pureza del corazón contienen una profundidad infinitamente mayor que la interioridad de Sócrates.—Hasta aquí llega la historia externa de Cristo que vale también para el incrédulo como la historia de Sócrates vale para nosotros.

Pero con la muerte de Cristo comienza la conversión de la conciencia. La muerte de Cristo es el centro en torno del cual gira ella; en su comprensión reside la diferencia entre la comprensión exterior y la fe, es decir, la consideración con el espíritu y desde el Espíritu de la verdad, desde el Espíritu Santo. Según aquella primera comparación. Cristo es un hombre como Sócrates, un maestro que en su vida vivió virtuosamente y que hizo que el hombre tomara conciencia de lo que es simplemente verdadero, y de lo que debe constituir el fundamento de la conciencia del hombre. En cambio, la consideración superior se refiere al hecho de que en Cristo se reveló la naturaleza de Dios. Esta conciencia está reflejada en los dichos citados,(296) como que «el Hijoconoce al Padre», etc. — dichos que ante todo poseen para sí una cierta universalidad y que la Exégesis puede trasladar al campo de la consideración universal, pero que son

comprendidos en su verdad por la fe mediante la interpretación de la muerte de Cristo. Porque la fe es esencialmente la conciencia de la verdad absoluta, de aquello que Dios es en sí y para sí. Lo que es Dios en sí y para sí ya lo hemos visto: es este proceso vital, la Trinidad en la que lo universal se contrapone a sí mismo y ahí es idéntico a sí mismo. Dios en este elemento de la eternidad es el reunirse consigo, este concluir [*Schlüss*] suyo consigo mismo. Solamente la fe comprende y tiene conciencia de que en Cristo es intuida esta verdad que es en sí y para sí en su proceso, y de que esta verdad ha sido revelada primeramente por Cristo. (*1831*) <<

[295] 230:*nota*] *Para el «genio» de Sócrates ver, especialmente*, Jenofonte: Memorabilia *1, 1,7-9*; Platón: Apología de Sócrates *24b y 26be; c*. Hegel: Werke *14*, *94-101*. <<

[296] 231:*nota* dichos citados] *Hegel se refiere a Mateo 11,27* («… y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar»); *la cita de este pasaje en la lección de 1831 queda confirmada por el paralelo de St 44; ver, en la presente edición, p. 266, 227 s*. <<

[137] 131 religioso.] *L agrega*: Se trata del sentido, del tipo de comprensión de esta muerte. *W agrega*: ahí interesa el sentido, el tipo de comprensión de esta muerte. (*Va*) <<

[138] 141 relación] *así LW[1]; W[2] agrega*: absoluta (*Va*) <<

[139] 161-254 En… en Dios mismo.] W^1 *agrega aquí un desarrollo paralelo de la lección de 1831, que también* W^2 *transmite fragmentándolo y ubicándolo en diversos pasajes. A continuación ofrecemos el texto según el ordenamiento de* W^1 *—confirmado por St— pero según el tenor literal de* W^2: Habíamos visto al Dios como Dios de hombres libres, pero inicialmente en espíritus nacionales subjetivos y limitados y en configuraciones contingentes de la fantasía; luego [vimos] el dolor del mundo después de que los espíritus nacionales fueron aplastados. Este dolor era la cuna para el impulso del espíritu (W^1: cuna de un nuevo espíritu, el impulso) de saber a Dios como espiritual en forma universal y con eliminación de la finitud. Esta apetencia fue generada por el progreso de la historia, por la formación ascendente del espíritu del mundo. Este impulso inmediato, este anhelo que quiere y que exige algo determinado, el instinto del espíritu que es impulsado hacia eso, (W^1: —es el testimonio del espíritu y el aspecto subjetivo de la fe. Esta apetencia y este anhelo) han exigido ese tipo de aparición, la manifestación de Dios como el Espíritu infinito en la forma de un hombre real. (W^1: La fe que reposa en el testimonio del espíritu explícita entonces la vida de Cristo. *En lugar de esta frase* W^2 *pone como transición*: La misma Idea eterna consiste en hacer aparecer inmediatamente la determinación de la subjetividad como real, como diferente del mero pensamiento. Por otra parte, lo que explícita la vida de Cristo es la fe generada por el dolor del mundo y basada en el testimonio del espíritu. W^2 *prosigue:*) La doctrina y los milagros de Cristo son comprendidos y entendidos en este testimonio de la fe. También la historia de Cristo es narrada por aquellos sobre quienes ya había sido derramado el Espíritu. Los milagros son comprendidos y narrados en este espíritu y la muerte de Cristo fue entendida por el mismo espíritu en el sentido de que en Cristo habían sido revelados Dios y la unidad de la naturaleza divina y humana. Así la muerte es, por decirlo así, la piedra de toque en la que se legitima la fe, por cuanto que aquí se expone esencialmente su intelección de la aparición de Cristo. Ahora la muerte posee ante todo el sentido de que

Cristo fue el Dios-hombre, el Dios que a la vez tuvo la naturaleza humana, y la tuvo hasta la muerte. La suerte de la finitud humana es morir; así la muerte es la prueba suprema de la humanidad, de la finitud absoluta. [Ahora bien,] Cristo sufrió la muerte del malhechor: no solamente la muerte natural, sino también la muerte infamante y vergonzosa en la cruz; [luego] en él la humanidad se manifestó hasta el punto más extremo.

Pero ahora interviene también una determinación ulterior. Dios ha muerto, Dios está muerto — éste es el pensamiento más terrible, el hecho de que todo lo eterno y verdadero no existe, que la negación misma está en Dios; con ello se vincula el dolor supremo, el sentimiento del completo abandono, la superación de todo lo superior. — Pero el proceso no se detiene aquí, sino que ahora interviene la conversión, a saber: Dios se conserva en este proceso y éste no es sino la muerte de la muerte. Dios resucita *[steht wieder auf*] a la vida: así se torna en su contrario. — La resurrección pertenece esencialmente a la fe: después de su resurrección, Cristo se apareció(297) solamente a sus amigos; ésta no es una historia externa para la incredulidad, sino que esta aparición solamente existe para la fe. La transfiguración de Cristo sigue a su resurrección, y el triunfo de la elevación a la derecha de Dios cierra esta historia que es la explicación de la misma naturaleza divina en esta conciencia. (*W¹*: Esta historia es la explicación de la misma naturaleza divina.) Si en la primera esfera concebíamos a Dios en el pensamiento puro, en esta segunda esfera se comienza con la inmediatez para la intuición y para la representación sensible. El proceso consiste ahora en que la singularidad inmediata es superada: así como en la primera esfera cesaba la clausura de Dios y era superada su primera inmediatez en cuanto universalidad abstracta según la cual El es la esencia de la esencia, aquí es superada ahora la abstracción de la humanidad, la inmediatez de la singularidad existente, y esto acontece por medio de la muerte; pero la muerte de Cristo es la muerte de esta misma muerte, la negación de la negación. El mismo transcurso y proceso de la explicación de Dios ha ocurrido en el Reino del Padre; en cambio aquí ocurre en cuanto que es objeto de la conciencia porque estaba presente el impulso de intuir la naturaleza divina. — En la muerte de Cristo hay que subrayar finalmente el hecho que es Dios quien ha matado a la muerte en la medida en que El

surge de la muerte; con ello la finitud, la humanidad y la degradación son puestos en Cristo como una cosa ajena, como corresponde a aquel que es simplemente Dios; se demuestra que la finitud le es ajena y que ha sido asumida por otro; este otro son ahora los hombres que se contraponen al proceso divino. Lo que Cristo ha asumido es su finitud, esta finitud en todas sus formas, esta finitud que en su ápice extremo es lo malo; esta humanidad que es momento mismo dentro de la vida divina ahora es determinada como algo ajeno, que no pertenece a Dios. Pero esta finitud en su ser-para-sí frente a Dios es lo malo, lo ajeno a El; y El lo ha asumido para matarlo por medio de su muerte. La muerte vergonzosa en cuanto unificación formidable de estos extremos absolutos es ahí inmediatamente el amor infinito.

El amor infinito ha determinado que Dios se haya identificado con lo que le es ajeno, para matarlo. Éste es el significado de la muerte de Cristo. Se dice: [(298)] Cristo ha cargado los pecados del mundo y ha reconciliado a Dios.

La pasión y la muerte entendidos en ese sentido se oponen a la doctrina de la imputación moral según la cual cada individuo debe morir exclusivamente por sí mismo, cada uno es autor de sus actos. El destino de Cristo parece contradecir esta imputación; pero ésta no tiene lugar sino en el terreno de la finitud en el que el sujeto permanece como persona singular, no en el terreno del espíritu libre. En el terreno de la finitud existe la determinación de que cada uno sigue siendo lo que es; si hizo lo malo él es malo: lo malo existe en él como su cualidad. Pero ya en la esfera de la moralidad y mucho más en la esfera de la religión el espíritu es sabido como libre, como afirmativo en sí mismo, de modo que para la infinitud del espíritu este límite que en él prosigue hasta lo malo es una nulidad. El Espíritu puede hacer que no haya ocurrido lo que ocurrió; la acción permanece ciertamente en el recuerdo pero el Espíritu la elimina. En consecuencia, la imputación no llega a alcanzar esta esfera. — Para la verdadera conciencia del espíritu la finitud del hombre ha sido exterminada en la muerte de Cristo. De esta manera esta muerte de lo natural posee un significado universal: lo finito, lo malo como tal ha sido aniquilado. Así el mundo ha sido reconciliado; mediante esta muerte se le ha quitado al

mundo su maldad. De esta manera la relación del sujeto como tal interviene en la verdadera intelección de la muerte. Aquí cesa la mera consideración [objetiva] de la historia: el sujeto mismo queda implicado en el proceso, él siente el dolor del mal y de su propia alienación que Cristo ha cargado sobre sí mismo en la medida en que él revistió la humanidad pero la aniquiló por su muerte. <<

[297] 233:*nota* se apareció] *Ver Mateo 28,9-10 y 16 ss.; Marcos 16,9 ss.; Lucas 24,13 ss.; Juan 20-21; Hechos 1,3 ss.; I Corintios 15,5-8* <<

[298] 233:*nota* Se dice] *Ver 2 Corintios 5,18 y 21* («Y todo proviene de Dios que nos reconcilió consigo por Cristo… / A quien no conoció pecado le hizo pecado por nosotros para que llegáramos a ser justicia de Dios en él»).
<<

[140] 172 distinta.] *L agrega*: Hasta aquí ha sido puesto solamente el comienzo el cual, gracias al Espíritu, es conducido al final, al resultado, a la verdad. *W parecido (1827?)* <<

[141] 179 Cristo.] *Así BoHuL; W agrega*: Por consiguiente esta convicción que ellos podían tener a partir de su vida no era todavía la recta verdad que solamente se da con el Espíritu. (*Va*) <<

[142] 179 La] *L*: Antes de su muerte él era un individuo sensible, fuera de ellos y delante de ellos. La *W parecido (1827?)* <<

[299] 234:*181* dicho] *Ver Juan 16,13*. <<

[143] 190 espiritual.] *así también W; L agrega*: La historia religiosa existe donde predomina la comprensión espiritual de la historia de Cristo anterior a su muerte, como ocurre también en los evangelios escritos después de la efusión del Espíritu. *(1827?). En An marg.*: El pasar por la acreditación sensible: la Iglesia no puede aceptar una investigación de tipo sensible al respecto. <<

[300] 235:*196* himno luterano] *Ver* Johann Risten Himmlische Lieder… *Lüneburg 1658. La segunda estrofa del himno* O Traurigkeit, o Herzeleid *dice*: O grosse Noth / Gott selbst ligt todt / am Kreutz' ist Er gestorben / Hat dadurch das Himmelreich / Uns aus Lieb' erworben. («¡Oh gran calamidad! / Dios mismo yace muerto; / en la cruz El murió / y así por amor nos adquirió / el Reino de los cielos»). <<

[144] 204 contenida… idea] *así* LW^1; W^2: contenido el conocimiento de la naturaleza de la idea (*Va*) <<

[145] 211 ha sido… mismo.] *Así L con Hu; W*: y con esto precisamente Dios mismo, ha sido expuesto. (*Va*) <<

[146] 234 desaparece.] *L agrega*: Pero en este momento él se ha mostrado a la comunidad. *W parecido (1827?)* <<

[147] 245 Espíritu.] *L agrega*: En esta conciencia reside el hecho de que la fe sea una relación, no con algo inferior, sino con Dios mismo. *W parecido (1827?)* <<

[301] 236:*251* Se dice] *Ver 2 Corintios 5,14-15*. <<

[302] 237:*265*] *Ver Hechos 2*. <<

[148] 277 mismo.] *L agrega*: Se dice igualmente: En él todos murieron. En Cristo esta reconciliación ha sido representada para todos, de modo que el Apóstol(303) también compara la fe en el crucificado con la contemplación de la serpiente de bronce. *La primera frase se encuentra también en W de manera parecida. (1827?)* <<

[303] 237:*nota* el Apóstol] *El* «*apóstol*» *por antonomasia es Pablo, quien en Cor 10,9 no se refiere específicamente a la serpiente de bronce (Números 21, 8 ss.), sino al episodio precedente (Números 21,6) en el relato veterotestamentario.—La alusión a la serpiente de bronce se encuentra en cambio en Juan 3,14* («Y así como Moisés en el desierto elevó la serpiente así también debe ser elevado el Hijo del hombre para que todo el que crea en él tenga vida eterna») <<

[149] 281 Más arriba… singulares] *así L (la remisión a lo anterior no está confirmada por BoHuAn); W: (W*[2]: Lo otro, que es para los sujetos, es objetivo para ellos en este espectáculo divino, así como el espectador se ha objetivado en el coro. (*Co*) inicialmente el sujeto) (*W*[1]: El sujeto), el sujeto humano, el hombre al que se le revela qué certeza de la reconciliación mediante el espíritu hay para el hombre, ha sido determinado como singular, excluyente, diverso de los otros. (*Va*) <<

[304] 237:*277* arriba] *Ver, en el presente volumen*, *p*. 225. <<

[150] 288 cierta.] *así también W; L agrega*: Por la muerte corporal y sensible se significa la extinción del pecado, la negación de la inmediatez (*1872?*) <<

[151] 294 fenoménico.] *L agrega*: Porque no existe ninguna otra modalidad de lo que se denomina la certeza. *W parecido (1827?)* <<

[152] 291 Para… falta] *así L; W*: El nacimiento de la comunidad es lo que aparece como efusión del Espíritu Santo. El nacimiento de la fe es, (*Va? 1831?*) <<

[153] 303 sensiblemente.] *L agrega*: Por eso siempre es posible objetar algo en contra de los hechos sensibles. (*1827?*) <<

[305] 238:*304* visto] *Ver* Hegel: Lecciones. *I*, *291-304*. <<

[154] 308 Por lo que] *L*: Esta conversión que comienza ya en la resurrección y ascensión es lo que denominamos el nacimiento de la comunidad. Por lo que W^1 *parecido (1827?)* <<

[155] 313 Espíritu] *así L; W agrega*: y de su verdad (*Va*) <<

[156] 320 Así] *en Bo marg.*: 9.8.27 <<

[157] 325 Hijo.] *L agrega*: Por cierto, en la medida en que lo primero es concreto ya está contenida ahí la alteridad; la Idea es vida eterna, producir eterno. *W*[1] *parecido (1827?)* <<

[158] 330 esta conciencia… Espíritu.] *así BoHuW*[1]*; An*: Dios en cuanto Espíritu en la conciencia *L*: la conciencia de Dios en cuanto Espíritu (*Va*) <<

[159] 365 absoluto.] *así LW*[1]*; W*[2] *agrega*: lo cual apareció como finitud del sujeto (*Va*) <<

[160] 378 Esta dificultad… finito] *así L; An parecido; W*: Pero la exterioridad, la alteridad en general, la finitud, la imperfección como quiera que se defina, (*Va*) <<

[161] 400 verdad de] *así L; W*: verdad, del (*Va*) <<

[162] 410 es] *así L; W*: es, en una sola palabra, (*Va*) <<

[163] 427-430 pero… inmediatamente.] *así L con BoHu;* W^1 *parecido;* W^2: Pero aquella determinación de la producción es una determinación unilateral porque a la vez la verdad está presente virtualmente, está presupuesta; el sujeto ya ha sido asumido en el contenido. (*Co*) <<

[164] 458 en cuanto… inconsciente] *así L; W*: pese a que todavía es inconsciente, (*Va*) <<

[165] 464 para sí.] *así L; W^1 parecido; W^2 agrega*: El dolor real e infinito de su inadecuación respecto de Dios, si bien no le ha sido ahorrado le ha sido al menos suavizado; pero ya no se trata más de la lucha real de la que ha procedido la comunidad. (*1831*) <<

[166] 491 verdad.] *L agrega*: Ella no llega a nosotros por percepción sensible o por actividad de los sentidos, sino por la doctrina en cuanto existente, por la autoridad. *W parecido (1827?)* <<

[306] 243:*493* se dijo] *Ver, en el presente volumen, p. 240*. <<

[167] 501 verdadero] así Bo; W parecido; L: racional (Va) <<

[168] 503 para sí.] *así L; W agrega*: Solamente se trata de la subjetividad contingente. Con una de las determinaciones de la fe, de que el sujeto no es como debe ser, se vincula inmediatamente la posibilidad absoluta de que él cumplimente su determinación de ser asumido por Dios en la gracia. Éste es el asunto de la fe. El individuo debe captar la verdad de la unidad virtual de la naturaleza divina y humana y captar esta verdad dentro de la fe en Cristo; así Dios no es más para él un más allá, y la captación de esa verdad se contrapone a la primera determinación fundamental de que el sujeto no es como debe ser. (*1831*) <<

[169] 522 interior.] *L agrega*: Se perdona al pecador; él es reconocido como un hombre, entre otros, adoptado por el Padre. <<

[170] 532 opuesto… que el] *así L; W*: opuesto al bien, lo supremo del (*Va*)
<<

[171] 532 indefinido.] *L agrega*: Por el contrario, aquí se sabe en el espíritu que el mal ha sido vencido en sí y para sí y, puesto que ha sido vencido en sí y para sí, el sujeto solamente debe hacer que su voluntad sea buena y así ha desaparecido lo malo, el acto malo. *W parecido (1827?); a continuación de una interpolación de la lección de 1824 sigue en W*: Obrar creyendo en la reconciliación que existe virtualmente es, por una parte, la obra del sujeto y, por otra parte, la obra del Espíritu divino; la fe misma es el Espíritu divino que actúa en el sujeto; pero así entendida la fe no es un receptáculo pasivo, sino que el Espíritu Santo es igualmente el espíritu del sujeto en cuanto que éste tiene fe; en esta fe él actúa contra su naturalidad, la desecha, la aleja. (*1831*) <<

(307) 244:*532*] *Para el concepto de progreso indefinido ver* Hegel: Wissenschaft der Logik. *GW 11.140-142; cf. WL I, 223-225 y traducción Mondolfo 199-201.—Para la crítica de la concepción kantiana de un perfeccionamiento indefinidad de la moralidad ver, en el presente volumen, p. 151:348 y la nota editorial correspondiente.—Para la equiparación de los dualismos iránico y kantiano ver* Hegel: Lecciones. *II*, p. 444-445. <<

[172] 533-541 La… hostia.] *así L; solamente en Hu se encuentra un pasaje paralelo, quizá agregado posteriormente*: El goce es la conciencia de la presencia inmediata de Dios en el corazón del sujeto. *Unió mystica. W*: Lo último en esta esfera es el goce de esta apropiación, de esta presencia de Dios. Se trata precisamente de la presencia consciente de Dios, de la unidad con Dios, de lo *unto mystica*, del sentir a Dios en sí mismo. (*Va*) <<

[173] 541 Al respecto] *W*: Por eso también la Cena es el centro de la doctrina cristiana y a partir de aquí todas las diferencias en la Iglesia cristiana adquieren su matiz y definición. Al respecto (*1831*) <<

[174] 541 Al respecto] *en Bo marg.*: 10.8.27 <<

[175] 545 cosa empírica] *así Hu; L*: ser-ahí empírico. *W*: cosa empírica (gozada por el hombre también empíricamente. *Gr?*) En la medida en que Dios es sabido así como algo exterior en la Cena, en este centro de la doctrina, esta exterioridad es el fundamento de toda la religión católica. Así nace la servidumbre del saber y del actuar; esta exterioridad atraviesa todas las otras determinaciones, en la medida en que lo verdadero es representado como algo fijo y exterior. Lo verdadero en cuanto existiendo fuera del sujeto puede caer en poder de otros: está en posesión de la Iglesia, como los demás medios de la gracia; el sujeto es, bajo todo punto de vista, lo pasivo, lo receptivo, lo que no sabe lo que es verdadero, recto y bueno que solamente debe recibir de otros. (*1831*) <<

[308] 245:*545 Ante la acusación de haber denigrado la doctrina católica de la transubstanciación en sus lecciones sobre historia de la filosofía (semestre de verano de 1826) Hegel respondió con un escrito en el que* se jacta de haber sido bautizado y educado como luterano; *ver* Hegel: Berliner Schriften. *572-575. Los pasajes paralelos de la lección de 1831 ilustran el afianzamiento de esta actitud polémica*. <<

[176] 551 presente.] *así L; W agrega*: La presencia sensible aislada [*für sich*] no es nada y tampoco la consagración convierte a la hostia en un objeto de veneración, sino que el objeto existe exclusivamente en la fe y así la unificación con Dios y la conciencia de esta unificación del sujeto con Dios existen en la consumición y anulación de lo sensible. Aquí surgió la gran conciencia de que la hostia, fuera de la comunión y de la fe, es una cosa común y sensible: el suceso es verdadero solamente en el espíritu del sujeto. (*1831*) <<

[177] 557 inmediata.] así L; W agrega, después de una frase de la lección de 1824 y del Ms: una relación meramente moral. (1831) <<

[178] 559 El sujeto… tercero] *así L; Hu*: Ésta es la triple modalidad de la comunidad <<

[179] 601 La esclavitud… razón] *así An* <<

[180] 637 y toda… espíritu] *así An* (y toda pasión) *con L* (mediante… espíritu); *W*[1] *parecido a L; W*[2]: y todas las inclinaciones, todas las pasiones todo lo que es mundanidad carente de espíritu aparece en la Iglesia por medio de este mismo dominio (*Va*) <<

[181] 661 racional.] *así L; W agrega*: La organización del Estado es aquello en donde lo divino accede a la esfera de la realidad efectiva; ésta es penetrada por aquello y ahora lo mundano está legitimado en sí y para sí, porque su fundamento es la voluntad divina, la ley del derecho y de la libertad. La verdadera reconciliación por la cual lo divino se realiza en el campo de la realidad efectiva consiste en la vida ética y jurídica del Estado: éste es el verdadero sometimiento [*Subaktion*] de la mundanidad. (*1831*) <<

[182] 663 sagradas] *así* W^1; W^2 *agrega*: en cuanto que lo sagrado se contrapone a lo ético, (*Va*) <<

[183] 678 mismo] *así L; W agrega*: debiendo existir cabe sí mismo, (*Va*) <<

[184] 681 implícita.] *así L; W agrega*: consigo misma. Así surge la exigencia infinita de que el contenido de la religión se legitima también para el pensar, y esta apetencia no debe ser desatendida. (*1831*) <<

[185] 692 Ilustración.] *L agrega*: Ella consiste en que el pensar se ha vuelto contra la exterioridad y en que ha sido afirmada la libertad del espíritu que reside en la reconciliación. *W parecido (1827?)* <<

[186] 704 disuelta.] *L agrega*: Por consiguiente, este pensar busca superar todo lo concreto y determinado en Dios. *W parecido (1827?)* <<

[309] 250:*709*] *Para el agnosticismo teológico ver* Hegel: Lecciones. *I, nota editorial a 5:84*. <<

[310] 250:*718* se dice] *Ver, en el presente volumen, la nota editorial a* 3*6:239*. <<

[187] 738 interna.] *así L; W agrega*: ahí cada uno posee a su Dios, a su Cristo, etc. La particularidad en la que cada uno posee así su religiosidad individual, su cosmovisión, etc., existe por cierto en el hombre, pero en la religión ella es absorbida por la vida en la comunidad, no posee ningún valor más para el hombre verdaderamente piadoso y es puesta a un lado. (*1831*) <<

[188] 744-749 El… contenido] *así L solamente; Hu*: Ésos son los dos extremos en la vida de la comunidad. <<

[189] 744-745 El… tiempo] *así L; W*: Este ápice extremo de la cultura formal de nuestro tiempo es a la vez la tosquedad suprema, porque de cultura tiene solamente la forma. (*Va*) <<

[190] 749 el subjetivismo] *así L; W*: la libertad subjetiva (*Va*) <<

[191] 766 La Ilustración… subjetivo] *así An con L; W parecido a L*: El punto de vista puramente subjetivo, la volatilización de todo contenido, la Ilustración del entendimiento (*W*^{2} *agrega*: así como el pietismo) (*Va*). <<

[192] 773 manera.] *así L; W agrega*: y está contenido en la mejor dogmática de nuestro tiempo (*Va*) <<

[193] 797 reconciliación.] *así L; W agrega*: En la fe se encuentra ya, por cierto, el contenido verdadero, pero le falta todavía la forma del pensar. Todas las formas que habíamos considerado antes,(311) el sentimiento y la representación, pueden tener ciertamente el contenido de la verdad, pero ellas mismas no son la forma verdadera que hace necesario el verdadero contenido. El pensar es el juez absoluto ante el cual el contenido debe legitimarse y acreditarse. —

La filosofía ha recibido el reproche de que ella se coloca por encima de la religión: pero esto es falso ya en cuanto al hecho, porque ella tiene solamente este contenido [de la religión] y ningún otro contenido, pero ella lo entrega en la forma del pensar; ella así se coloca solamente por encima de la forma de la fe; el contenido es el mismo.

La forma del sujeto en cuanto que es un singular con sentimientos, etcétera, concierne al sujeto en cuanto singular, pero el sentimiento como tal no es expulsado por la filosofía. Solamente se pregunta si el contenido del sentimiento es la verdad y si puede ser comprobado en el pensar como el contenido verdadero. La filosofía piensa lo que siente el sujeto como tal y deja que éste se las arregle con su sentimiento acerca del contenido. Así el sentimiento no es rechazado por la filosofía, sino que solamente recibe el verdadero contenido mediante la filosofía. (*1831*) <<

[311] 252:*nota* antes] *De la lección 1831 no queda, para este punto, mucho material especial de W; en consecuencia ver los Extractos de D. F. Strauss en* Hegel: Lecciones. *I, p. 335-338 (St 4-7). El texto de W no menciona la fe como forma simple de la religión, a continuación del sentimiento y de la representación (cf. ib. St. 6-7)*. <<

[312] 252:*nota* antes] *De la lección 1831 no queda, para este punto, mucho material especial de W; en consecuencia ver los Extractos de D. F. Strauss en* Hegel: Lecciones. *I, p. 335-338 (St 4-7). El texto de W no menciona la fe como forma simple de la religión, a continuación del sentimiento y de la representación (cf. ib. St. 6-7).* <<

[194] 809 razón.] L *agrega*: Esta reconciliación mediante el concepto es también el fin de esta lección. (*1827?*) <<

[195] 820 Esto… lecciones] *así Hu; Bo parecido; L*: Estas lecciones pretenden haber ofrecido una guía y haber contribuido a este conocimiento racional de la religión, así como a la promoción de la religiosidad en general. (*1827?*) <<

[196] 820 lecciones.] *Bo y Hu agregan: (Bo*: acabado) 10. agosto 1827 <<

[1] 4-229 En… entendimiento] Este desarrollo de la prueba ontológica ha sido transmitido en W. El texto y su paginación siguen a W^2 Bd. 12. <<

[313] 256:*34*] *Ver, en el presente volumen la nota editorial a 9:249*. <<

[314] 256:*36*] *Ver, en el presente volumen, la nota editorial a* 10:299. <<

[315] 256:*48*] *Ver, en el presente volumen, la nota editorial a 9:249*. <<

[316] 256:*58*] *Ver, en el presente volumen, la nota editorial a* 108:451. <<

[317] 256:*63*] *Probablemente Hegel se refiere a la escuela de Leibniz y Wolff; ver, entre otros*, C. Wolff: Philosophia prima sive ontologia methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur. *Francofurti et Lipsiae 1736.65* («§ 85. *Posible* es aquello que no implica ninguna contradicción o aquello que no es imposible»). <<

[318] 256:*65*] *Ver, en el presente volumen, la nota a 14:434; ver también, entre otros*, C. Wolff: Theologia naturalis. *Pars II, § 16*. <<

(319) 251:*81*] *Ver* M. Mendelssohn: Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. *I Berlín 1786, especialmente 284-305* («XVI, Aclaración de los conceptos de necesidad, contingencia, independencia y dependencia.—Ensayo de una nueva prueba de la existencia de Dios a partir de la imperfección del conocimiento de sí mismo» y *306-328* («XVII. Razones *a priori* para probar la existencia de un ser omniperfectísimo, necesario e independiente»). <<

[320] 257:*83*] *Ver* Spinoza: Ethica. *Pars I, 42*. («Proposición XI. Dios o la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa la esencia eterna e infinita existe necesariamente. / Demostración: Si niegas esta proposición piensa si es posible que Dios no exista. En ese caso… su esencia no implica la existencia. Ahora bien, esto… es absurdo. Luego necesariamente Dios existe»). <<

[321] 257:*89*] *Ver* Kant: Kritik der reinen Vernunft. *B 620-630, especialmente, 626; reproducido en* Hegel: Lecciones. *I, nota editorial a 307:23*. <<

[322] 257:*94*] *Hegel alude al monje Gaunilón en el escrito* Quid ad haec respondeat quídam pro insipiente; *cf*. Anselmi opera omnia. *ed. F. S. Schmitt. Stuttgart-Bad Cannstatt. 1968, I, 125-129. Gaunilón insiste en el hecho de que no basta* entender *una cosa para* afirmar *su existencia, ni siquiera en el caso de que la cosa sea entendida como la mayor o la mejor de cuantas puedan ser pensadas. Se trata de la misma objeción formulada por Gassendi a Descartes; cf*. Descartes: Meditationes. *Objectiones quintae. 43*. («Y aunque digas que tanto la existencia como las demás perfecciones están incluidas en la idea del ser sumamente perfecto estás diciendo lo que hay que probar y tomas la conclusión como premisa») *cf*. Descartes: Oeuvres. *t. 7.325*. <<

[323] 257:*96*] *Ver, en el presente volumen, la nota editorial a 9:271*. <<

[324] 258:*118*] *Ver* Descartes: Meditationes. *Responsio ad primas obiectiones. 62* («Y, cuando examinamos atentamente si al ser omnipotente le compete la existencia y qué existencia le corresponde, podremos percibir clara y distintamente, en primer lugar, que a él le corresponde la existencia posible, como a todas las demás cosas de las cuales hay en nosotros una idea distinta, también a aquellas que formamos por una ficción del entendimiento. En segundo lugar, dado que no podemos pensar que su existencia es posible sin que a la vez, atendiendo a su inmensa potencia, reconozcamos que él puede existir por su propio poder concluiremos que él existe realmente y que existió desde siempre. Y así entenderemos que la existencia necesaria está contenida en la idea del ser omnipotente, no por una ficción del entendimiento, sino porque existir pertenece a la naturaleza verdadera e inmutable de tal ente; además percibiremos fácilmente que ese ser omnipotente no puede no tener en sí todas las otras perfecciones contenidas en la idea de Dios de modo que aquéllas, por su propia naturaleza y sin ninguna ficción del entendimiento, estén conectadas simultáneamente y existan en Dios»); *cf*. Descartes: Oeuvres. *t. 7, 119.— Para Spinoza ver su* Ethica. *Pars I, 35* («Definiciones. I. Entiendo que “causa de sí mismo” es aquello cuya esencia implica la existencia; o bien, aquello cuya naturaleza no puede ser concebida a no ser existiendo») *38* («Proposición 7. La existencia pertenece a la naturaleza de la sustancia») *44 ss*. («Proposición 11. Escolion… todo lo que la sustancia posee de perfección no es debido a ninguna causa externa; por eso también su existencia debe derivar solamente de su naturaleza y ella no es otra cosa que su esencia. Luego la perfección de la cosa no quita la existencia, sino que la pone; en cambio, la imperfección / la elimina; por eso de ninguna existencia podemos estar más seguros que de la existencia del Ente absolutamente infinito o perfecto, esto es, Dios.»). <<

[325] 258:*145*] *Ver* Kant: Kritik der reinen Vernunft. *B 631, reproducido en* Hegel: Lecciones. *I, nota editorial a* 307*:16*. <<

[326] 259:*165*] *Ver* Platón: Fedro. *246b-d* («Toda alma cuida de lo inanimado y recorre todo el cielo revistiendo unas veces una forma y otras veces otra. Y así, la que es perfecta y alada vuela por las alturas y gobierna todo el mundo; en cambio, la que ha perdido las alas es arrastrada hasta que se apodera de algo sólido en donde mora tomando un cuerpo terrestre que parece moverse a sí mismo en virtud de la fuerza de aquélla y este todo, alma y cuerpo unidos, se llama ser viviente y es denominado mortal. Lo inmortal, no probado por razones, es imaginado por nosotros, sin que hayamos visto a Dios ni lo hayamos conocido suficientemente, como un viviente inmortal que tiene alma y cuerpo naturalmente unidos desde siempre. Pero en cuanto a esto, que sea y que se diga como agrade a Dios»).
<<

[2] 194-197 para… como] *así W; St*: No solamente para… sino también <<

[327] 260:*227* misterio] *Ver, en el presente volumen, la nota editorial a* 1*95:352*. <<

[328] 263:*120*] *Aquí, como en las lecciones de historia de la filosofía (cf.* Werke *13.256 ss.) Hegel combina el trisagio de la liturgia cristiana con la triple invocación de los pitagóricos a los dioses, relatada por Aristóteles; ver, en el presente volumen, la nota editorial a 19:609.—Para la* «*tricotomía*» *kantiana ver, igualmente, la nota editorial a 19:617*. <<

[329] 263:*122*] *Ver, en el presente volumen, la nota editorial a 23:758*. <<

[330] 264:*149*] *Ver Job 37,5* («Dios truena admirablemente con su voz / hace grandes cosas que no comprendemos»). <<

[331] 264:*160*] *Ver, en el presente volumen, la nota editorial a* 224:*nota* <<

[332] 265:*169*] *Ver Exodo 3,2 ss*. <<

[333] 265:*204*] *Ver Mateo 5,8*. <<

[334] 265:*211*] *Ver Mateo 6.33*. <<

[335] 265:*214*] *Ver Mateo 19,20-23*. <<

[336] 265:*215*] *Ver Mateo 12,50*. <<

[337] 266:*219*] *Aquí la interpretación de Mateo 11,27 contrasta con la de Ms. 91a (ver p. 55-56)*. <<

[338] 266:*224* ss.] *Para este paralelismo con Sócrates, ver, en el presente volumen, las notas editoriales a* 165:*nota y a* 230:*nota*. <<

[339] 266:*234*] *Ver Juan 14,9*. <<

[340] 266:*259*] *Ver, entre otros pasajes, Juan 15,26*. <<

[341] 267:*287*] *Ver Mateo 28,9-10 y 16 ss.; Marcos 16,9 ss.; Lucas 24,13 ss.; Juan 20-21; Hechos 1,3 ss. y 7,55; I Corintios 15,5-8*. <<

[1] goce corporal.] *sigue tachado*: Así lo divino es, ante todo, diferenciado del sujeto, y sobre esto hay que establecer la unidad. <<

[342] 269:*356*] *Ver, en el presente volumen, las notas editoriales a 81:998 y 245:545*. <<

[343] 269:*359* Zwinglio y Calvino] *En esta redacción se pone de manifiesto la interpretación hegeliana del calvinismo que se remonta a Ms 102b (ver nota a* 85*:35; ella se justifica parcialmente en la medida en que el calvinismo es visto desde Zwinglio; pero Calvino no reduce el sacramento de la eucaristía a un mero recuerdo, sino que admite una influencia mística del cuerpo de Cristo glorificado en el cielo*. <<

[2] representación.] *Sigue, debajo de ahí*: Fin. 5. febrero <<

[344] 271:*6*] *Ver Mateo 12,1-13*. <<

[345] 271:*8*] *Ver, especialmente, Juan 13,34; 15,12*. <<

[1] 9-20 α)… santificada] marg. derecho junto a los puntos 1) y 2) <<

[346] 271:*13*] *Ver* Lucas *7,36-50, especialmente 47 y comparar con Juan 12,1-8. De acuerdo con una corriente de la tradición eclesiástica Hegel identifica la pecadora del relato de Lucas con María de Betania (en el relato de Juan) y con María Magdalena de Galilea (cf. Lucas 8,2; Marcos 15,40.47)*. <<

[347] 272:*40*] *Ver Hechos 7,55*. <<

[2] 52-56 en… c) universal] *junto a las cinco líneas precedentes. Las líneas* a), b), c) *han sido escritas con lápiz* <<

[3] 78-80 Cristiandad… interior] marg. izquierdo, junto a los precedentes <<

[4] 89 AMOR] La mitad superior de 163b se refiere a la religión romana y por eso aparece, junto con otras hojas, en el volumen 2 de la presente edición. <<

[348] 273:*102*] *Ver, en el presente volumen, las notas editoriales a* 28:742 *y 22:745*. <<

[349] 273:*116*] *Ver, en el presente volumen, las notas editoriales a* 19:609 *y a 19:612*. <<

[5] 119 cristiana] *Las tres líneas precedentes de 162a se refieren a la religión romana y por eso aparecen en el volumen 2 de la presente edición*.
<<

[6] 130 en nuestro saber] *inadvertidamente no tachado*: nosotros <<

[7] 138-147 α) objetividad… sabiduría] *marg. izquierdo*. <<

[8] 151-154 Imagen… divina] junto a las dos líneas precedentes y alas cuatro líneas siguientes. <<

[9] 160-162 α)… a sí —] *debajo de lo precedente y junto a lo siguiete* <<

[350] 275:*179*] *Ver, en el presente volumen, la nota editorial a 21:898*. <<

[351] 275:*193*] *Ver, en el presente volumen, la nota editorial a 36:234*. <<

[10] 226-234 Ninguna… conocer] En 162b con signos de remisión a 163a. <<

[11] 235-236 Se trata… esto?] En 163a, en conexión con lo anterior. <<

[12] 237-239 Dios… 25,32] a la derecha, junto a las dos líneas precedentes <<

[352] 276:*239*] *Ver en el presente volumen, la nota editorial a 43:483*. <<

[13] 260-265 Destacar… mundo] a la izquierda, junto a las cinco líneas precedentes. <<

[353] 278:*300*] *Ver Juan 16,13*. <<

[14] 306-307 Cura… espigas] *margen izquierdo* <<

[354] 278:*307*] *Ver Mateo 12,1-13*. <<

[15] 334-336 Inmortalidad… cruz] margen izquierdo, junto a las tres líneas precedentes. <<

[355] 278:*335*] *Ver Génesis 2,32*. <<

[356] 278:*335*] *Ver Mateo 12,31 y Marcos 3,28*. <<

[16] 341-342 desde… Biblia] *margen contiguo a*: perfeccionamiento <<

[17] 346-347 en… polémica] *margen derecho contiguo* <<

[18] 362-369 a)… cristiano] *margen izquierdo*, *junto a lo precedente*. <<

[357] 279:*367*] *Hegel alude a la respuesta dada al Bautista en Mateo 11,5*.
<<

[19] 370 disonancia] *En el margen derecho superior*:

24	
16 ten	16
7 ten	8

<<

[358] 279:*375*] *Ver Juan 18,38*. <<

[20] 389-390 *α)…* aquel] *margen derecho* <<

[359] 281:*6*] *Este fragmento del apunte de la lección de l821(Mi*[1]) *ha sido agregado por Michelet —para reforzar la interpretación de D. F. Strauss— al pasaje de la lección de 1831 que corresponde, en el presente volumen, a la nota a pie de página a* 230, *121*. <<

[360] 281:5] *Para reforzar la teoría de la inferioridad de la representación Michelet ha agregado este fragmento al Fragmento Núm. 4. También en Ms 80a se critica la representación de dos «actus» divinos diversos; ver, en el presente volumen*, *p*. 24-25. <<

[361] 281:*12*] *Este fragmento del apunte de la lección de 1824 (Mi*^{2}) *ha sido aducido por Michelet para reforzar dos frases de la lección de 1824 y de 1827*, *respectivamente; ver, en el presente volumen, la nota a pie de página a* 134. *y, respectivamente, la frase de p*. 215, *620*. <<

[362] 281:*16*] *Este fragmento del apunte de la lección de 1824 (Mi*^{2}) *es aducido por Michelet como complemento de la expresión «analizar al Hijo». El pasaje aludido por Michelet no está contenido en W. El fragmento de Michelet confirma y corrige el pasaje transmitido por Gr y De; ver, en el presente volumen, p*. 126*, 192-209*. <<